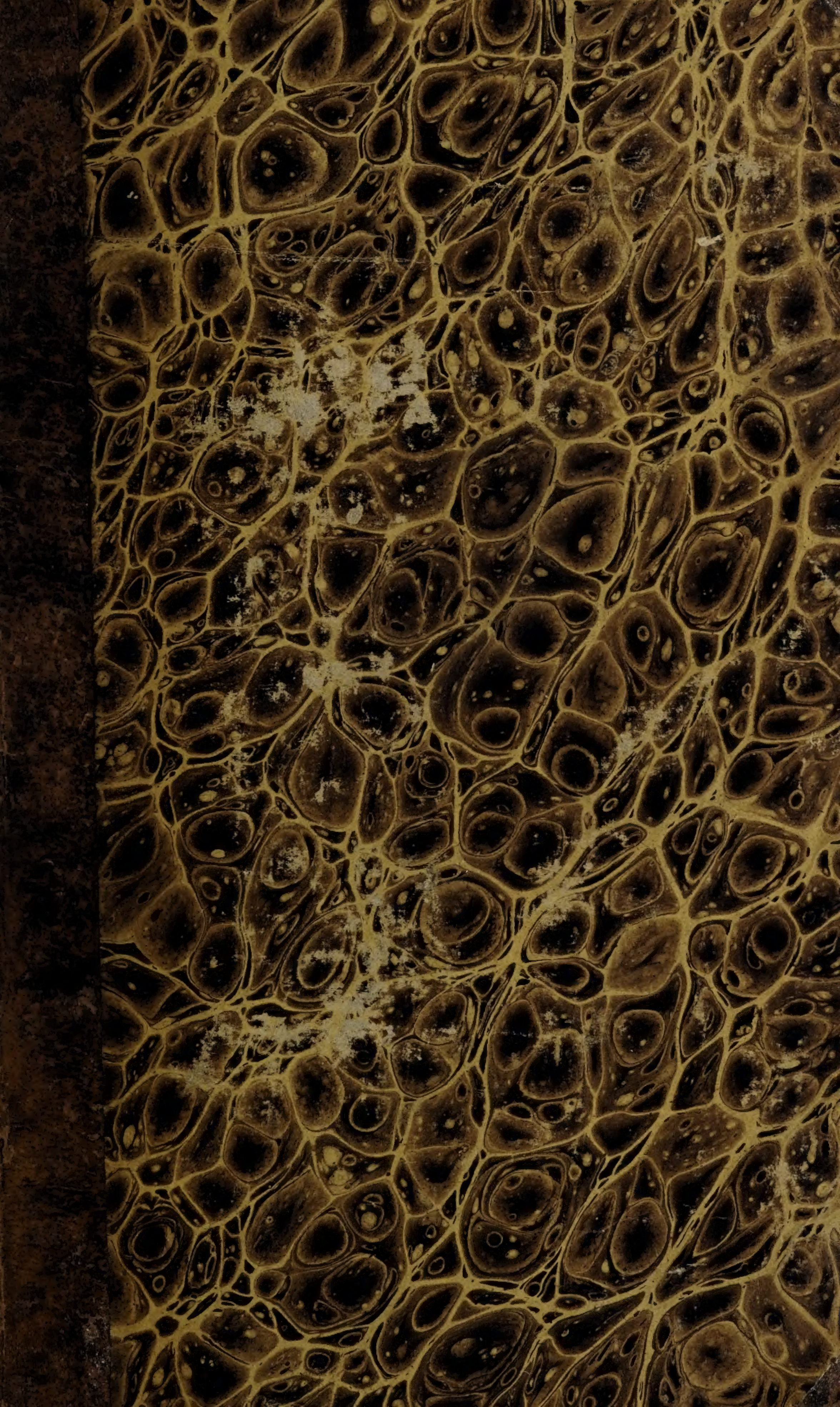
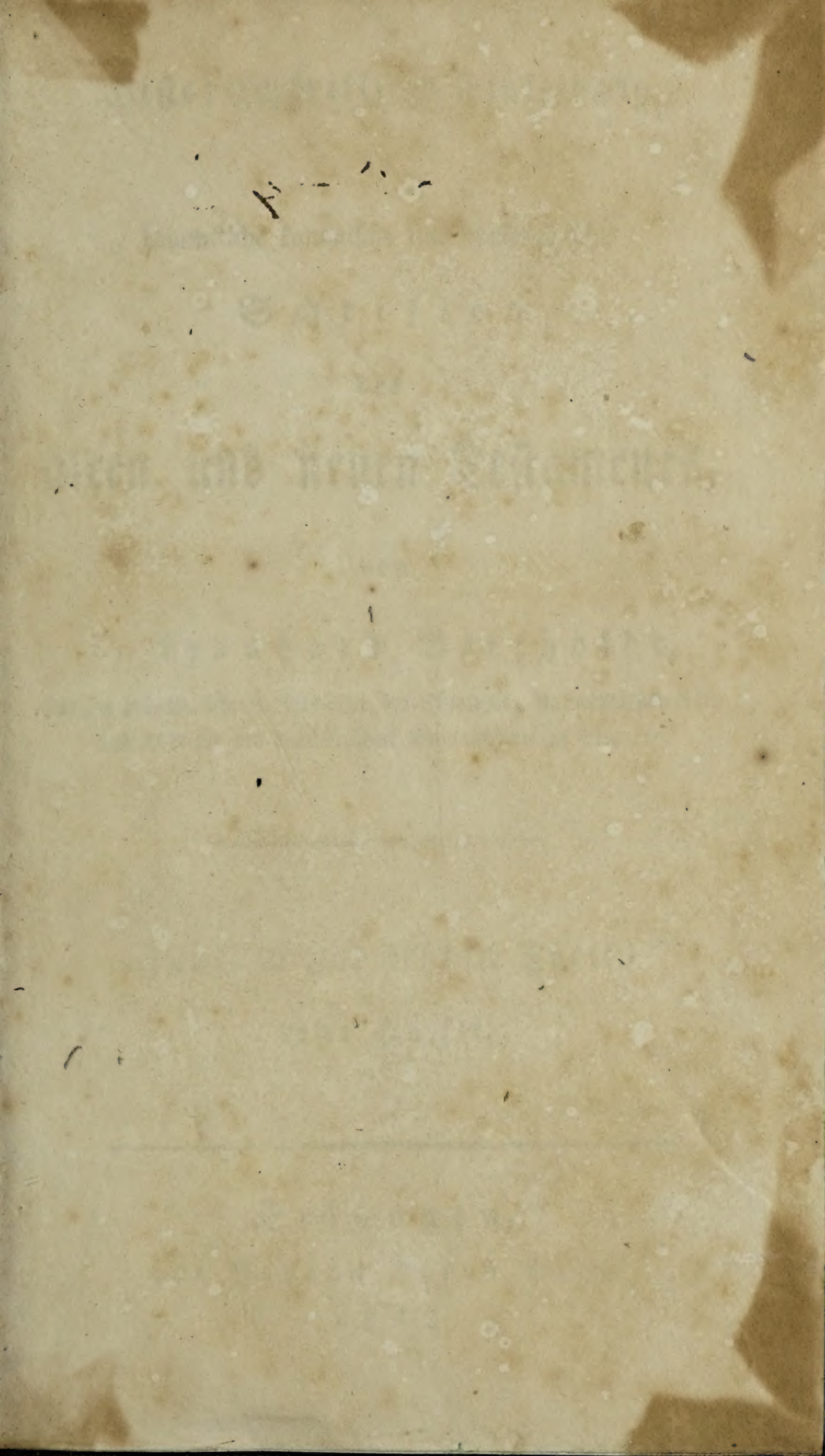
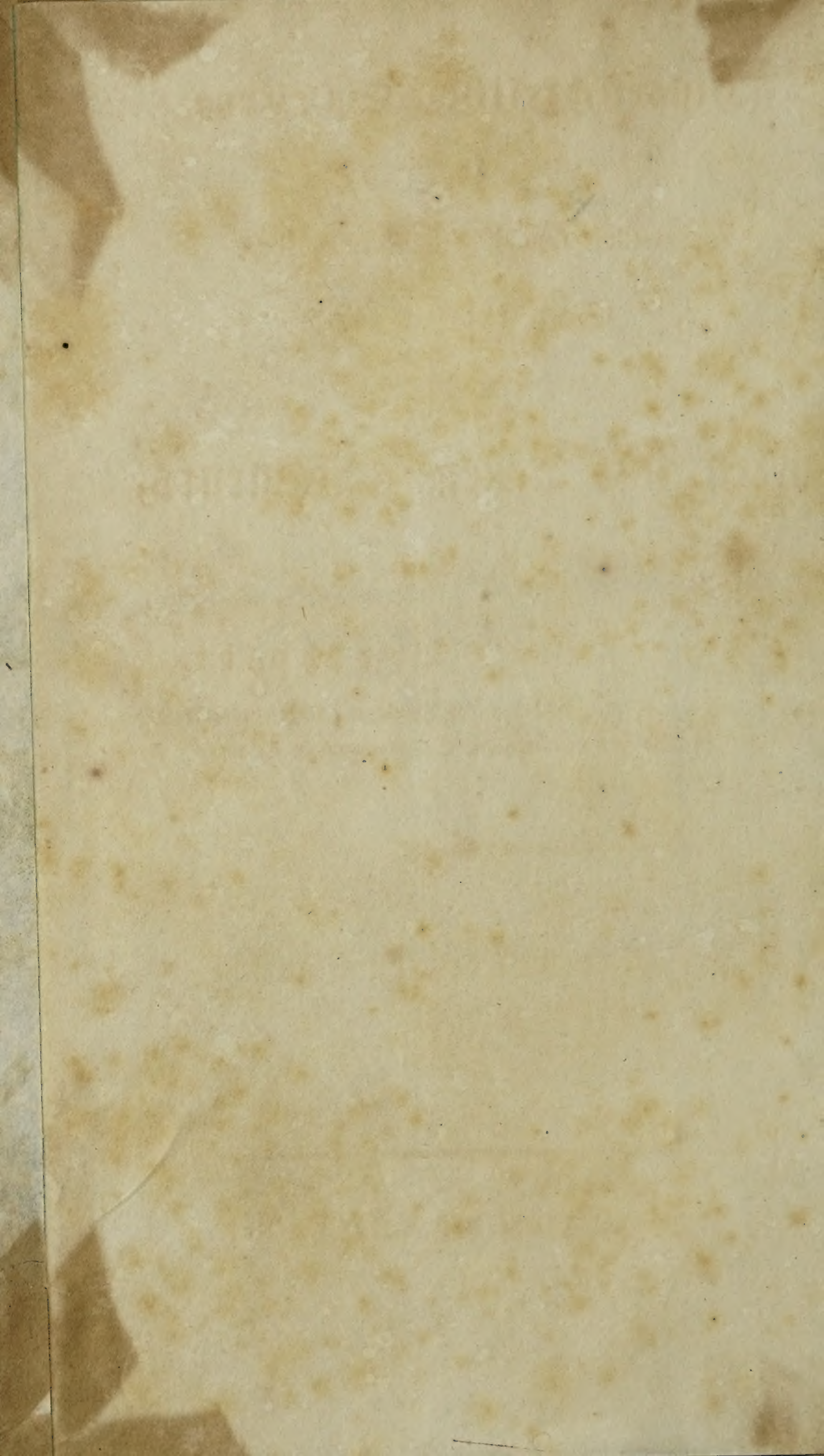


20-4-





Historischkritische Einleitung

in

sämmtliche kanonische und apokryphische

Schriften

des

alten und neuen Testaments,

von

D. Leonhard Bertholdt,

drittem ordentl. öffentl. Professor der Theologie, Universitätsprediger und Director des homiletischen Seminariums zu Erlangen.

Fünften und letzten Theils

erste Hälfte.

Erlangen,

bei Johann Jacob Palm.

1815.

Vorrede.

Da sich wegen mancherlei Ursachen der Druck dieses letzten Bandes meiner Einleitung in die Länge gezogen hat, so habe ich mich auf den Rath meines Herrn Verlegers entschlossen, denselben in zwei Abtheilungen erscheinen zu lassen. Die Menge von Materialien, welche in demselben verarbeitet werden muß, hätte ihm ohnedieß gegen die vier ersten Bände eine unverhältnißmäßige Stärke gegeben. Denn gerade diese erste Abtheilung enthält lauter Bücher, bei welchen wegen der in den neuern und neuesten Zeiten über sie angestellten Untersuchungen das Object sehr reichhaltig und vielseitig ist. Ich will nur die Psalmen, das Buch Hiob und die Koheleth nennen. Bei

jenen machte es mir Vergnügen, in manchen Stücken der bessern Bahn, welche Hr. Prof. D. de Wette in seinem Commentar vorgezeichnet hat, folgen zu können. Bei dem Buche Hiob habe ich versucht, zu sagen, was man nach den neuesten Untersuchungen über dieses Buch noch für das vormosaische Alter desselben sagen kann. Die Gründe für den jüngern Ursprung dieser räthselhaften Schrift sind von meinen mir sehr werthen Freunden, Hr. Prof. D. Gesenius in verschiedenen Stellen seines größern Wörterbuches und seiner Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, und Hr. Prof. Bernstein in seiner Abhandlung über das Buch Hiob in Keils und Tzschirners Analekten sehr vermehrt und verstärkt worden, und ich muß gestehen, daß sie meinem Glauben an das hohe Alter dieses Buches die Gewißheit genommen haben. Als ich meine theologische Bildung begann, war das vormosaische Alter

des

des Buches Hiob das allgemeine Losungswort. Zwei meiner hochverehrten Lehrer bestärkten mich in dieser Meinung, auf welche mich auch gleich meine ersten eigenen Untersuchungen führten. Mag auch die Gewalt des ersten Eindruckes in mir noch einigermassen wirken, so sind doch nach meinem Dafürhalten die Gründe für ein höheres Alter dieses Buches bei weitem noch nicht gänzlich entkräftet, und wohin auch die noch nicht beendigten Untersuchungen über dieses Buch endlich führen mögen, so glaube ich doch nicht, daß sie darauf hinauskommen, daß dieses Buch dem Zeitalter des Exils angehöre; es müßte denn dasselbe eine ganz andere Nationalabkunft und ein anderes Vaterland, als wir gewöhnlich annehmen, haben. Weil einmal von dem Buche Hiob die Rede ist, so erlaube ich mir einen literarischen Nachtrag zu machen: S. 2049. hätte ich noch nennen sollen: Lindemanns Versuch einer Darstellung der Philosophie des Buches Hiob.

Hiob. Wittenberg 1811. 4., welche kleine Schrift ich aber nicht aus eigener Ansicht kenne.

Die zweite Abtheilung dieses Bandes, welche die Klaglieder, die Bücher Ruth, Jonas, Esther, Tobiä, Judith und das Hohelied, und die neu testamentlichen Briefe enthalten wird, wird in möglichst kürzester Zeit nachfolgen. Erlang den 9ten October 1815.

Der Verfasser.

Spe-

Specielle Einleitung.

Zweite Klasse.

Poetische Bücher.

Zweite Abtheilung.

Psalmodische Bücher.

§. 457.

Allgemeine Bemerkungen über die psalmodische Poesie der Hebräer.

Auch bei den alten Hebräern war, wie bei andern alten Völkern, die Poesie oft mit Musik und Gesang verbunden; auch sie hatten ihre Barden, welche kleine Gedichte singend und den Gesang mit irgend einem Saiteninstrumente begleitend vortrugen. Späterhin gaben die griechischredenden Juden diesen Saiteninstrumenten den generellen Namen ψαλμος oder ψαλτηριον [1]) und jenen ersten Namen trugen sie selbst auf solche abgesungene kleine Gedichte über; die griechischen Kirchenschriftsteller nannten aber diesen musikalischen Vortrag von Gedichten ψαλμωδια; und die poetischen

Sänger, nach dem Vorgange der alexandrinischen Juden, ψαλμωδοι oder ψαλτωδοι und auch ψαλται [2]). Die psalmodische Poesie begreift also den sangbaren Theil der hebräischen Poesie, der nothwendiger Weise nur kurze und kleine Gedichte in sein Gebiet ziehen konnte.

Mit Recht hat man daher die psalmodische Poesie der Hebräer mit der lyrischen Poesie der Griechen in Parallele gestellt. Denn sie hat mit ihr nicht nur die Art des Vortrags gemein gehabt, sondern ist ihr auch in ihrem Wesen verwandt gewesen, weil in ihr, was der Vortrag im Gesange und mit Musik wesentlich erfordert, ebenfalls ein starker lebendiger Ausdruck des Gefühls und der Empfindung das Hauptelement war. Indessen hat sie doch ihr Umfangsgebiet weiter gesteckt, als die lyrische Poesie der Griechen. Ihr innerer Character ist wohl Fülle und Kraft der Empfindung, aber weil sie nicht genau hiernach ihre äussern Gränzlinien bestimmte, sondern sich von dem Gebrauche des Singens abhängig machte, so wurde in ihren Kreis auch das kleine historische und das didactische Gedicht gezogen, wenn sie auch nichts von dem Geiste, welcher die lyrische Poesie beseelt, hatten, sondern bloße einfache Erzählungen und ganz trockne Lectionen, nur in dichterische Zeilen abgesetzt, waren. Darin unterscheidet sich also von der eigentlichen lyrischen Poesie die psalmodische Dichtkunst der Hebräer.

Die Trennung der Musik und des Gesangs von der Poesie und die Pflege dieser letztern allein für sich

setzt

setzt einen gewissen Grad der Cultur voraus. Daher läßt sich schon im voraus annehmen, daß die psalmodische Poesie bei den Hebräern einer der ältesten Zweige ihrer Poesie war, und aus der Geschichte wird es auch bestätiget. Nachdem Moseh mit den Israeliten das jenseitige Ufer des arabischen Meerbusens glücklich erreicht hatte, dichtete er eine herrliche Ode (Ex. XV, 1—19.) und ließ sie von dem männlichen Theile des Volkes absingen. Daß musikalische Begleitung dabei war, läßt sich daraus schließen, daß hernach die Frauen die erste Stanze mit musikalischer Begleitung wiederholten (Ex. XV, 20. 21.). Daß in dem Zelttempel, welchen Moseh dem Volke verfertigen ließ (Ex. XXXVI—XL.), Gesang und Musik angeordnet war, ersieht man schon daraus, daß bei jedem Aufbruche der heiligen Lade (Num. X, 35.) die Strophe gesungen wurde:

Herr! erhebe dich, daß deine Feinde sich zerstreuen,
Und vor dir flüchtig werden, die dich hassen.

Denn daß diese Worte nicht gesprochen, sondern gesungen wurden, läßt einiger Massen schon ihre poetische, ihre lyrische Form erkennen, noch weit sicherer läßt es sich aber aus dem Gebrauche schließen, welchen man von diesen Worten zur Zeit Davids bei der Transportation der Bundeslade auf den Berg Zion machte (Ps. LXVIII, 2. [5]). Eben so wurde, wenn die Bundeslade Stand hielt und in der Mitte des Lagers in das aufgeschlagene Zelt gesetzt wurde, jedesmal gesungen:

Komm' wieder, Jehovah,
Unter die Myriaden Tausende Israels
(Num. XX, 36.)

Es ist zwar kein ausdrückliches Zeugniß vorhanden, daß Moseh schon beim gewöhnlichen Gottesdienste im Zelttempel Gesang mit Musik angeordnet habe; aber die Analogie aller alten Völker, der Gebrauch der folgenden Zeiten, der sich gewiß auf eine ältere mosaische Verordnung gründete, und die Menge der bei dem Zelttempel angestellten Leviten macht es mehr als wahrscheinlich. Denn sollte zu ihrem Dienste nicht gleich schon vom Anfang an auch die Besorgung und Leitung des gottesdienstlichen Gesanges gehört haben? Was aber der Behauptung, daß die Israeliten in ihrem Zelttempel schon von seinem Ursprunge an musikalischen Gesang hatten, fast Gewißheit giebt, ist die Thatsache, daß die Israeliten, schon von Aegypten her, an religiöse Tänze gewöhnt waren (Ex. XXXII, 6.) und bei dieser Gewohnheit bis in sehr späte Zeiten blieben (Iud. XI, 34. XXI, 19. 21. II Sam. VI, 16. 21. Ps. CXLIX, 3. CL, 4.). Daß mit diesen religiösen Tänzen Musik verbunden war, liegt in der Natur der Sache und alle diese Stellen sagen es auch aus. Vom Gesange melden sie zwar nichts, aber daß dieser auch damit verbunden war, lehrt schon die Stelle Ex. XV, 20. und der Gebrauch in spätern Zeiten benimmt jeden Zweifel darüber. Denn die alte Ueberlieferung im Talmud [4]) sagt, daß bei den religiösen Tänzen am Laubhüttenfeste Lieder und Lobgesänge gesungen worden wären, und was Philo [5]) von den Therapeuten meldet,

det, daß sie bei ihrem Gottesdienste sich in Chöre abgetheilt und unter tanzartigen Bewegungen oder Gesticulationen Hymnen zum Lobe Gottes gesungen hätten, war ihnen gewiß nicht eigenthümlich, sondern eine aus den ältern Zeiten beibehaltene religiöse Sitte. Auch andere alte Völker [6]) hatten religiöse Tänze mit Gesang und Musik; und ich bin überzeugt, daß Moseh selbst dieselben unter den Hebräern gesetzlich angeordnet hat; denn das שָׂמַח לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהִים sich freuen oder fröhlich sein vor dem Gott Jehovah, welches den Israeliten bei verschiedenen Opfern und Festen zur Pflicht gemacht wird (Deut. XII, 12. XVI, 11. 14. XXVI, 11. XXVII, 7.), weiß ich von nichts anderem zu verstehen, als von religiösen Tänzen [7]), zu welchen frohe, das Herz erhebende Lieder gesungen wurden.

War es also selbst gesetzliche Anordnung, daß an festlichen Tagen mit dem Gottesdienste Gesang und Musik verbunden war, so mußte auch für die nöthigen Gesänge oder Lieder gesorgt werden, und die psalmodische Poesie mußte also schon des liturgischen Bedürfnisses wegen gepflegt oder getrieben werden. Um so leichter konnte sie sich daher auch im gemeinen Gebrauche erhalten, da ohnedieß schon die alte Volkssitte ihre Erhaltung schützte. Als der entscheidende Sieg über Sissera erkämpft war (Iud. IV.), ließen Barak und Deborah (Iud. V.) ein Siegeslied, jener durch den männlichen Theil des anwesenden Volkes, und diese durch die Frauen, unter musikalischer Begleitung (v. 3.) absingen. Als David in der Periode, wo er am

Hofe

Hofe Sauls lebte, von einigen glorreichen Feldzügen zurückkehrte, kam ihm eine Schaar Frauen entgegen (I Sam. XVIII, 5—7.) und feierten seine Siege mit Reigentänzen, Musik und dem Gesange:

Saul hat seine Tausende geschlagen,
David seine Zehentausende.

Man sieht also, daß sich die Psalmodie durch die sogenannte Richterperiode hindurch bis auf den Beginn der königlichen Regierung selbst im gemeinen Gebrauche erhalten hat. Ja diese Periode, welche Kraft und Feuer im Herzen und Leben erschuff, mußte, wie de Wette [8]) bemerkt, der Ausbildung derselben in einem weitern Umfange beförderlich sein, als Eichhorn [9]) glaubt; sie weckte nicht bloß stürmende Sänger heroischer Thaten, sondern sie war schon fähig, das Gemüth der Begeisterten auch auf friedliche Gegenstände hinzuziehen und ihnen den sanften Schönheitssinn einzugeben, welcher die lyrische Muse belebt. Die Psalmoden und Psalmodinen verbanden aber mit ihrem musikalischen Vortrage eine Heftigkeit des Affects und der Gesticulation, daß sie wie Begeisterte (נְבִיאִים) schienen, und daher ist es gekommen, daß das Zeitalter, welches bloß das Aeusserliche zum Maaßstabe seiner Bezeichnung nahm, sie mit diesen in Eine Klasse warf. Schon die Miriam wird (Ex. XV, 20.) eine נְבִיאָה genannt, nicht weil sie eine eigentliche Prophetin gewesen wäre, sondern weil sie den israelitischen Frauen beim begeisterungsvollen Lobgesang nach der Befreiung der Israeliten aus dem ägyptischen Drucke vortrat. In dem nämlichen

chen Sinne wird auch die Deborah eine נְבִיאָה genannt (Iud. IV, 4.). Deswegen wurde auch das Zeitwort נָבָא in den Formen Niphal und Hithpael von dem Vortrage solcher begeisterter mit Musik begleiteter Gesänge gebraucht [10]), insonderheit aber von den musikalischen Gesängen der Prophetenschüler (בְּנֵי נְבִיאִים) I Sam. X, 5. 6. 11. XIX, 19. 20. 23. 24. Dieser Sprachgebrauch muß ganz tief gewurzelt haben, weil hernach dieses Zeitwort überhaupt bloß in der Bedeutung: einen mit Musik begleiteten Gesang vortragen oder zur Musik singen gewöhnlich war [11]) und weil Assaph und Heman, die Sangmeister Davids, Seher (חֹזֶה) [12]) genannt werden (I Paral. XXV, 1 — 7. II Paral. XXIX, 30.)

Die Geschichte der psalmodischen Poesie der Hebräer verschlingt sich also auch in die Geschichte der Prophetenschulen, und es ist vollkommen richtig, wenn Lowth [13]), Herder [14]), Eichhorn [15]), Nachtigal [16]), Rosenmüller [17]), Hartmann [18]) und andere sagen, daß durch diese die Psalmenpoesie in ihrer Ausbildung weiter gebracht worden ist. Aber zu ihrer Vollkommenheit wurde sie durch dieselben nicht erhoben. Allerdings haben sie, so wie zur Anpflanzung oder Veredlung jedes wissenschaftlichen Zweiges, viel dazu beigetragen, weil die höhere Cultur, sofern von einer solchen unter den Hebräern die Rede sein kann, meistens von ihnen ausgieng; aber vor Davids Regierungsperiode lagen die psalmodische Poesie und die prophetische, so wie sie in Samuels wissenschaftlichem Institute cultivirt wurden, noch in Vermischung mit einander,

ander, wie schon der vorhin erwähnte coincidirende Sprachgebrauch mit den Wörtern נָבִיא und הִנַּבֵּא beweist. So lange sich aber die Psalmenpoesie nicht in einem eigenen Kreise frei bewegen konnte, so lange sie nicht von der prophetischen Poesie rein ausgeschieden war, konnte sie nicht ein selbstständiges Wesen, ihre wahre Vollkommenheit erlangen. Diese Wohlthat wurde ihr erst durch David, und zwar dadurch zu Theil, daß dieser König den Gebrauch des Gesangs und der Musik im Zelttempel erweiterte, an feste Regeln band, verbesserte und vervollkommnete. Die Folge davon war, daß sich die psalmodische Poesie von der prophetischen gänzlich losriß; Gesang und Musik blieb bloß den eigentlichen Psalmoden; die Propheten wurden Redner, Declamateurs [19]). Von dieser Zeit an war die psalmodische Poesie sich selbst gegeben, und wenn man bloß von dem Anfange ihrer Selbstständigkeit spricht, so muß David für ihren Schöpfer erklärt werden, hauptsächlich deswegen, weil er ihr durch die Erweiterung und die streng geordnete Einrichtung des Gesangs und der Musik in dem Zelttempel diese Selbstständigkeit gab, dann aber auch deswegen, weil er mit so vielem Glücke in ihr arbeitete.

Indessen ob man gleich dem David von allen Seiten das Verdienst einräumt, die psalmodische Poesie unter seinem Volke zu einer sehr hohen oder wohl gar, wie Einige sagen, der höchsten Stufe der Vollkommenheit erhoben zu haben, so machen ihn doch viele nur zum Mittel oder Werkzeuge, indem sie behaupten, er habe seine poetische Bildung in Samuels Propheten-

Schu-

Schulen erhalten. Allein gegen diese Behauptung macht de Wette [20]) sehr gegründete Einwendungen. Müssen wir uns billiger Weise an die Nachrichten halten, welche uns die Bücher Samuel von dem Leben Davids geben, so ist es klar, daß David in seine erste Verbindung mit Samuel erst bei seiner heimlichen Salbung zum künftigen Regenten des Volks gekommen ist (1 Sam. XVI, 6 ff.). Damals war aber David schon erwachsen und wegen seiner Kunstfertigkeit im Saltenspiel berühmt (v. 18.). Es wird nicht gesagt und ist auch gar nicht wahrscheinlich, daß David erst von diesem Zeitpuncte an ein Mitglied des Propheteninstituts zu Rama geworden sei. Man hat übrigens gar keine Ursache, ein äusseres Bildungsmittel anzunehmen, um sich den poetischen Charakter Davids zu erklären. Seine noch vorhandenen Poesien sind die sprechendste Urkunde seiner Originalität. Die Natur hatte ihn zum lyrischen Dichter erschaffen; dieß zeigt er in dem häufigen Wechsel der Manieren, deren er sich in seinem poetischen Vortrage bedient; in der Natürlichkeit seiner Darstellungen, in der Innigkeit und Zartheit seiner Empfindungen, in dem nie verfehlten Ebenmaaße zwischen Licht und Schatten, zwischen Wärme und Kälte, zwischen Wahrheit und Dichtung. Der hervorstechendste Character seiner Poesie ist starker lebendiger Geistesblick, ungetrübt von dem Nebel gewaltsam erregter Phantasie, wiewohl eingeengt durch den Particularismus der Nationaldenkungsart, volle Gemüthlichkeit und Herzlichkeit und innige Frömmigkeit. Diese Vorzüge lassen sich an keinem gelernten Dichter, auch nicht an einem erst durch Kunst ausgebildeten und verfeiner-

ten

ten Dichter rühmen. Bloß in der Form seiner Gedichte künstelt David bisweilen, und dieß allein mag sich von einem äusserlichen Einflusse, von dem Zeitgeschmacke oder Zeitbedürfnisse herschreiben. Wenn man also weit gehen will, so kann man mit Hartmann [21]) bloß so viel zugeben, daß die dem David ohne Zweifel nicht unbekannten poetischen Uebungen, welche mit den Prophetenschülern zu Rama vorgenommen wurden, seine Nacheiferung erweckt und ihn angetrieben haben, seine natürliche Anlage zur Poesie in den sorglosen Jahren seiner Jugend, an der Seite der Heerden seines Vaters, auszubilden. Im freien und reinsten Genusse der Natur mußte es ihm auch fast unmöglich werden, dieser Anregung nicht zu folgen; und bedenken wir, daß David nicht als Saitenspieler vor Saul auftreten konnte, wenn er nicht ein vollkommener Psalmode, d. h. Dichter und Sänger und Saitenspieler zugleich war, so ist wohl die Controvers dahin entschieden, daß David schon Dichter war, und zwar selbstgebildeter Dichter, ehe sich die höheren Verbindungen seines Lebens anspannen. Es läßt sich dieß vielleicht auch historisch beweisen; denn einige seiner noch vorhandenen lyrischen Gedichte (Ps. VIII. XXIII. XXIX.) scheinen wirklich in die Zeit zu gehören, als er noch bei den Heerden seines Vaters lebte.

Bis auf seine Zeit hatte wahrscheinlich Gesang und Musik im heiligen Zelte keine ganz regelmäßige Einrichtung gehabt. Diese stellte er her, schon in dem Zeitpuncte, als er dem Zelttempel auf dem Berge Zion eine bleibende Stätte gab (I Paral. XV, 16.). In seinen

nen spätern Jahren brachte er aber diese Sache noch in eine festere Ordnung. Die vierte Abtheilung der Leviten, aus 4000 Mann bestehend, bestimmte er bloß allein zur Instrumental- und Vocalmusik im Zelttempel. Josephus nennt sie ἱεροψαλται, und sie waren, gleich den Priestern, in 24 Klassen (εφημεριαι) abgetheilt, welche abwechselnd eine Woche lang den ihnen vorgeschriebenen Dienst im Zelttempel und hernach im salomonischen Tempel verrichten mußten (I Paral. XXIII, 25—32. XXV, 1—31.) Es waren also 288 Personen mit Musik und Gesang beim täglichen Gottesdienste beschäftigt, und es läßt sich hieraus erklären, warum David in seinen Psalmen so oft von der Pracht und Herrlichkeit des Gottesdienstes im heiligen Zelte spricht. Nunmehr hatten die heiligen Dichter weit mehr Aufforderung, sich der psalmodischen Poesie zu widmen. David selbst lieferte unter seinen Zeitgenossen das meiste und seine Psalmen sind der Typus für alle spätere Psalmoden geworden. Er hat für die Fortbildung dieses besondern Zweiges der hebräischen Poesie auch dadurch gesorgt, daß er mehrere seiner Psalmen als Denkgedichte (מִכְתָּם) in dem heiligen Zelte aufhängen ließ, welche dann wahrscheinlich auch in den salomonischen Tempel kamen und eine bleibende Ermunterung und ein starkes Reizmittel für alle congeniale Geister wurden.

Von Davids Sohn und Nachfolger auf dem Throne, Salomo, läßt sich erwarten, daß er sich auch in der psalmodischen Poesie versucht habe, ob es gleich eine in die Augen fallende Uebertreibung ist, wenn

wenn die spätere Sage ihn zum Verfasser von mehr als Tausend Liedern (שִׁירִים) macht (I Reg. V, 12.). Wie viel oder wenig er aber geleistet haben mag, so hat er doch durch die Erbauung des Tempels und durch die Uebertragung des von David im heil. Zelte angeordneten Cultus in denselben zur Erhaltung und Fortbildung dieses besondern Zweiges der hebräischen Poesie nicht wenig beigetragen. Denn die fortgehende Zeit bis auf das Exil hin war gewiß nicht so arm an lyrischen Producten, als die geringe Anzahl der noch vorhandenen vermuthen lassen könnte. Wenn man die Kraft hat, hat man in den meisten Fällen auch den Willen, wenn es nicht an Veranlassung fehlt. Jene war vorhanden, wie man an den wenigen, aber herrlichen, Ueberresten siehet, und diese war auch vorhanden, da es Zeitpuncte gab, wo eben so viel Eifer im Cultus herrschte und eben so viel Freuden und Leiden die Stimme des Frohgesangs und der Wehklage erhoben, als in der davidischen Periode. Die Geschichte sagt uns, daß sich der König Hiskiah für die Psalme Davids und Assaphs sehr interessirt habe (II Paral. XXIX, 30.): sollte man sich bloß an diese alten Schätze gehalten haben, und sollten in einem Zeitraume, der so viel Herrliches und Vortreffliches in der prophetischen Poesie hervorgebracht hat, nicht auch Psalmoden von heiliger Begeisterung ergriffen worden seyn? Dieß läßt sich um so leichter glauben, da durch den König Hiskiah die gesetzmäßige Feier der großen Feste wieder in ihren regelmäßigen Gang kam, wodurch Schaaren heiliger Pilger nach Jerusalem gerufen wurden, welche bei ihren Zügen, nach gemeiner Gewohnheit des Orients,

rients, Gesang und Musik hatten, und also, so wie die frommen Festbesucher in den vorhergehenden religiösen Perioden, heiliger Lieder bedurften. Die düstre Zeit des Exils löschte nicht den göttlichen Funken der Poesie in den Gemüthern des edlern Theils der leidenden Nation aus; sondern izt ertönte an den Bächen Babylons die Harfe der israelitischen Sänger, freilich nur zu wimmernden Klaggesängen. Eine neue Veranlassung, die Lyriker zur Thätigkeit zu erwecken, gab die Rückkehr eines Theils der Exulanten in ihr wieder anzubauendes Vaterland. Neue Reiselieder wurden nun gedichtet, und die Wiedererbauung und Einweihung des Tempels und die Herstellung des musikalischen Gesangs in demselben auf dem alten Fuße forderte gleichfalls neue Lieder, weil die alten wohl großen Theils verloren gegangen waren. Nach der friedlichen Ruhe, welche die neue Colonie unter persischer Oberherrschaft genossen hatte, wurden die Juden eine Zeitlang der Spielball der Eifersucht der Lagiden und Seleuciden, und endlich kam unter dem eisernen Scepter dieser leztern über sie ein Sturm, der sie bald zerschmettert hätte. Aber Noth und Drangsal weckte in der Nation das Gefühl des Unrechts und edle Seelen wurden wieder zu hohen Thaten und zu hohen Worten begeistert. Fast dem ganzen kleinen Heldenvolke theilte sich ein poetischer Sinn mit; selbst die Historiker dieser Periode schrieben dichtend. Eine neue Reihe von Psalmoden erhob sich also auch [22]) und besangen unter dem Wechsel der Umstände bald das Unglück der standhaften Verehrer Jehovahs, bald die Siege, welche sie über ihre grausamen Unterdrücker errungen hatten. Dieß war aber auch

auch die lezte lichte Flamme, zu welcher sich die lyrische Dichtkunst unter den Hebräern erhob. Nur schwache Funken sprüheten in den folgenden Zeiten noch auf. Denn noch in dem apostolischen Zeitalter finden wir psalmodische Versuche (Luc. I, 46 — 55. 68 — 79.), aber von eigener Kraft zeugen sie nicht; sie sind bloß Reminiscenzen, bieten ein Stoppelnfeld dar, auf welches man die abgenagten Früchte aus der Blüthenzeit herübertrug, welche bei der Verfassung der Nation, die sich unter die Last des Dogmatismus verkrochen hatte, nicht wieder kommen konnte und auch wirklich bis auf diesen Tag nicht wieder gekommen ist.

1) Schon die Etymologie (von ψαλλειν *chordas tangere; fides pulsare;* die LXX setzen es für זִמֵּר Ps. XXXIII, 2. und נִגֵּן I Reg. XVI, 23.) zeigt an, daß ψαλμος und ψαλτηριον nicht der Name eines einzelnen Instrumentes sind, sondern daß sie alle Saiteninstrumente (נְגִינוֹת), welche die Hebräer hatten, überhaupt bezeichnen. Dann wird es aber noch gewisser durch die Beobachtung, daß die Alexandriner diese zwei Wörter bald für כִּנּוֹר bald für נֵבֶל setzen; s. Ps. LXXXI, 3. LXXI, 22. XLIX, 5. XXXIII, 2. Vgl. Trommii *Concordantiae Gr.* T. II. S. 701 ff.

2) s. Suiceri *Thesaurus Eccl.* S. 1564 ff. Bielii *Thesaurus philolog.* T. III. S. 618 ff.

3) s. Schnurreri *Animaduerss. ad Psalm.* LXVIII. in seinen *Dissertt. philol. criticis* S. 286 f.

4) Mischna Tr. VI. cap. V. 4.

5) Philo *de Vita contemplatiua*, *Ed. Mang.* V. II. S. 471 f.

6) Jahn (Biblische Archäologie, 3ter Theil S. 297.) beweist dieß von den Aegyptiern, Persern und andern Völkern. Bei den ersten lernten sie die Israeliten kennen. Vgl. auch G. P. Chr. Kaisers biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach einer freimüthigen Stellung in die kritisch vergleichende Universalgeschichte der Religionen und in die Universal-Religion, 2ter Thl. S. 135 ff.

7) Bei den Stellen Deut. XVI, 11. 14., wo es von dem Pfingstfeste und dem Lauberhüttenfeste verordnet ist, hat dieß schon Val. Roesler (*Diss. phil. theol. de Choreis Veterum Hebraeorum.* Altorfii 1726. 4. S. 13 f.) eingesehen.

8) de Wette's Commentar über die Psalmen S. 10 f.

9) Eichhorns Einleitung in das A. Testam. Thl. 3. S. 445.

10) s. Gesenius's hebräisch-deutsches Wörterbuch, u. d. Worte.

11) Das הַנָּבֵא בְּכִנּוֹרוֹת בִּנְבָלִים וּבִמְצִלְתַּיִם v. 1. wird v. 6. durch שִׁיר בִּמְצִלְתַּיִם נְבָלִים וְכִנּוֹרוֹת erklärt, und Assaph, Heman und Jedithum mit ihren Söhnen, deren Geschäfte das הַנָּבֵא war, werden v. 7. מְלֻמְּדֵי שִׁיר Gesangkundige genannt. Es ist also entschieden, daß נִבָּא und הִתְנַבֵּא auch singen heißt, aber nicht singen überhaupt, sondern singen zur Musik bei äusserlichen Gestikulationen. So wie die Dichter zu ihrem Saitenspiele mit affectvoller körperlicher Bewegung sangen, so thaten es auch wohl die Sänger im Zelttempel. Noch heut zu Tage machen die Juden nicht nur bei ihrem Gebete eine ununterbrochen schaukelnde Bewegung, sondern auch ihre Vorsinger gesticuliren unge-

ungemein stark. Bei diesem Volke ist alles traditionell.

12) v. 5. heißt er חֹזֵה הַמֶּלֶךְ בְּדִבְרֵי הָאֱלֹהִים לְהָרִים קָרֶן; die דִּבְרֵי הָאֱלֹהִים sind nichts anders als heilige, religiöse Gesänge, *carmina diuini argumenti.* Im 1sten Verse hat das Chetib הַנְּבִיאִים, welches ich nicht mit den Masorethen gerade zu für einen Schreibfehler (Statt הַנִּבְּאִים) erklären möchte. Da gewiß ist, daß man begeisterte Sängerinnen נְבִיאוֹת genannt hat, so ist es wohl auch gewöhnlich gewesen, begeisterte Sänger נְבִיאִים zu nennen. Dieser analogische Schluß wird durch den nämlichen Gebrauch des synonymen Wortes חֹזֶה um so sicherer.

13) Lowth *de Poesi Hebrr. Sacra, Edit. Mich.* T. II. S. 489 f.

14) Herder vom Geist der hebr. Poesie, Thl. 2. S. 301 ff.

15) Eichhorns Einleitung in das A. Testam., Thl. 3. S. 445.

16) Psalmen, gesungen vor Davids Thronbesteigung, übersetzt von Nachtigal, erste Abtheilung S. 5 ff.

17) Rosenmülleri *Scholia in Psalmos*, T. I. Prolegg. S. III. ff.

18) Hartmanns allgemeine Geschichte der Poesie, Thl. 1. S. 282 f.

19) Man kann mit keinem einzigen Beispiele beweisen, daß die Propheten ihre Orakel singend und mit Begleitung der Cyther oder eines andern Instruments vorgetragen haben. Die Geschichte II Reg. III, 15 ff. kann nicht zu einem solchen Beweise dienen. Der Prophet Elisa läßt wohl einen Saitenspieler rufen, aber

aber nicht zu dem Zwecke, um unter dem Klange seines Saitenspiels seinen prophetischen Ausspruch vorzutragen, sondern deshalb, um durch die Wirkung der Musik in Begeisterung und in eine Ekstase versezt zu werden. Diese erfolgte auch (וַתְּהִי עָלָיו יַד יְהוָה, vgl. mein Programm: Tres priores Euangelistas tentationem Iesu Christi a diabolo ad merum visum internum distinctis et expressis verbis reuocare demonstratur. Erlangae 1812. S. 16.) und nachdem Elisa aus derselben wieder erwacht war, so trug er erst, auf die gewöhnliche Weise, den Rathfragern vor, was ihm Gott in derselben geoffenbaret hatte. So muß die Erzählung nach dem Sinne des Erzählers gefaßt werden. Der Saitenspieler war bei dem eigentlichen Orakelgeben nicht mehr nöthig und auch nicht gebraucht.

20) de Wette's Commentar über die Psalmen. S. 8 f.

21) Hartmanns Versuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie, Thl. 1. S. 349.

22) vgl. Bengelii *Diss. ad introductionem in librum Psalmorum supplementa quaedam exhibens*, S. 16.

§. 458.

Die Ueberreste der psalmodischen Poesie der Hebräer in den fünf Büchern der Psalmen.

Die Schrift, welche an der Spitze der Hagiographen steht, enthält fast den ganzen Ueberrest der psalmodischen Literatur der Hebräer und Juden [1]). Sie hat die Aufschrift: תְּהִלִּים [2]), wofür die Rabbinen contracte תִּלִּים oder mit ostaramäischer Endigung תִּלִּין schreiben; und dieses Wort ist freilich nach seiner ältern

Bedeutung: *hymnus*, Lobgedicht keine umfassende Bezeichnung des Ganzen, weil diese Schrift nur eines Theils Hymnen enthält; allein es scheint, daß die spätern Juden das Zeitwort הִלֵּל auch überhaupt von der Absingung aller Psalme jeglicher Zeit gebraucht und deswegen einen jeden Psalm תְּהִלָּה genannt haben. Nach diesem muthmaßlichen jüngern Sprachgebrauche, in dessen Gebiet unstreitig dieses Aufschriftswort gehört, sagt also doch תְּהִלִּים eben das, als das griechische ψαλμοι in der Aufschrift der alexandrinischen Version.

Nach ihrem Inhalte, ihrer Bestimmung und ihrem Zwecke sind die Psalmen sehr von einander verschieden. Sie sind theils Hymnen oder Loblieder auf Gott, theils Danklieder, theils Idyllen, theils Lehrgedichte, theils historische Gedichte, theils Elegien, theils Kriegs [3]) - und Siegeslieder, theils Fest - und Sabbatsgesänge und Opferlieder, theils Reiselieder [4]), theils sententiöse Gedichte, theils sind sie messianische Gesänge, d. h. sie schildern die glückliche Zeit des idealischen Königes [5]), theils sind sie poetische Gebete oder Bittgesänge [6]) Nur einige (Ps. XLV. LXXII. CX.) haben eine individuelle Bestimmung. Von den Elegien sind zwar viele (insonderheit alle davidischen) personell, d. h. sie betreffen die Person des Verfassers, aber nicht wenige sind national, d. h. sie besingen das Unglück der Nation in irgend einer Periode. Der neueste Commentator über die Psalmen nennt sie **Nationalunglückspsalme** [7]). In Rücksicht ihrer Form haben einige das Auszeichnende, daß sie **alphabetisch** sind [8]) d. h. daß die Verse oder ganzen Strophen mit Wor-

ten

ten beginnen, deren Anfangsbuchstaben die Ordnung des hebräischen Alphabets darstellen; alle liturgischen Psalme d. h. diejenigen, welche im heil. Zelte und im Tempel abgesungen wurden, sind aber Wechselgesänge.

In keinem Ueberreste der alten hebräischen Literatur ist der Nationalgeist und Nationalcharakter nach allen kleinen Nüancen so vollständig und genau ausgeprägt als in den Psalmen, welches sich leicht erklären läßt, da sie fast aus allen möglichen verschiedenen Lebensverhältnissen ausgehen und in ihnen gleichsam geboren worden sind. Sie sind fast alle religiösen Inhaltes, und die wenigen, die es nicht sind, fassen doch ihren Gegenstand aus dem religiösen Gesichtspuncte. Freilich ist es überall nur der hebräisch-theokratische, der fest gehalten wird; und man darf sich also nicht wundern, daß in einem großen Theile der Psalmen die Unvollkommenheiten der hebräischen Religionslehre und der hebräischen Moral häufiger angetroffen werden als in irgend einem andern Buche des alttestamentlichen Kanons. Besonders hat die Moral mancher Psalme in neuern Zeiten Anstoß erregt. Es sind diejenigen, welche gegen Nationalfeinde oder gegen persönliche Feinde der Verfasser gerichtet sind und den Geist der Liebe nicht athmen, welchen uns die Sittenlehre Jesu einflößt. Man hat sie mit dem Namen der Fluchpsalme [9]) bezeichnet oder, eigentlich genommen, entehrt; denn wir müssen sie doch nach dem Geiste der damaligen Zeit beurtheilen und nach diesem Maaßstabe beurtheilt erscheinen sie bloß als Nationalproducte, freilich

 nach

nach den Grundsätzen der allgemeinen Menschenmoral tadelnswerth, aber doch nicht so, daß man sie lästern und verdammen dürfte.

Ein Theil der Psalmen macht sich selbst den Lesern äusserlich kenntlich, daß sie zu verschiedenen Dichtungsarten gehören. Ein ihnen vorgesetztes Wort soll ihren Inhalt und ihren poetischen Charakter anzeigen; man findet nämlich im Texte mehrere Psalme bezeichnet, als:

a) תְּהִלָּה nach seiner ältern engeren Bedeutung ein Hymnus, Loblied auf Gott;

b) מַשְׂכִּיל ein Lehrgedicht [10]);

c) שִׁגָּיוֹן eine Elegie, ein Klaglied;

d) תְּפִלָּה ein poetisches Gebet, ein Bittgesang.

Diese Namen rühren aber von den Verfassern der Psalmen, vor welchen sie stehen, nicht selbst her, und daher kommt es, daß die drei letzten mit dem Inhalte der Psalmen oft nicht übereinstimmen. Die Ursache hievon liegt aber nicht in andern, diesen drei Namen angedichteten, Bedeutungen, sondern darin, daß die Vorsetzung dieser Namen nicht immer von dem Inhalte und poetischen Charakter der Psalmen bestimmt wurde, sondern, sehr häufig, von dem Gebrauche, welchen man von ihnen in den Synagogen, im Schulunterrichte und bei der Privatandacht nach allgemeiner Anordnung oder Observanz machte [11]). Wenn man weiß, wie un-

glück-

glücklich die spätern Juden in ihren liturgischen und und asketischen Auswahlen oft gewesen sind, so wird sich mit dieser Bemerkung alle Dunkelheit, welche über dieser Sache liegt, verlieren.

Die zweite Gattung von den einzelnen Namen der Psalmen machen diejenigen aus, welche die Vortragsart derselben, wo nicht immer die ursprüngliche, doch die späterhin gewöhnliche, angeben. Diese Namen sind:

e) מִזְמוֹר ein Gedicht mit musikalischer Begleitung;

f) שִׁיר eigentlich ein Lied ohne musikalische Begleitung (Ies. XXIV, 9. Coh. VII, 6.), dann oft eben das als מִזְמוֹר (Ps. XLV.).

g) מִזְמוֹר שִׁיר und umgekehrt שִׁיר מִזְמוֹר. Gelehrte von imponirendem Ansehen halten zwar diese zwei Benennungen nur für Pleonasmen; allein wenn sie das wirklich wären, so müßte sich der Sprachgebrauch bestimmt entweder für מִזְמוֹר שִׁיר oder שִׁיר מִזְמוֹר entschieden haben. Der beständige Abwechsel zwischen beiden deutet daher gewiß auf einen reellen Unterschied hin. Worin er bestanden habe, läßt sich vielleicht errathen, wenn man von der eigentlichen Bedeutung beider, sehr oft bestimmt von einander unterschiedener, Wörter ausgehet. Diese zusammengesetzten Psalmenbenennungen scheinen nämlich zwei verschiedene Arten von Recitativen anzuzeigen. Dieser Name ist zwar modern, aber wir sehen auf die Sache. Ein שִׁיר

מִזְמוֹר

מִזְמוֹר war ein mit Instrumentalmusik begleitetes Lied, bei welchem Strophenweise der Gesang der Musik vorausgieng; ein מִזְמוֹר שִׁיר aber ein solches, wo die Musik dem Gesange strophenweise vorausgieng. Daß die hebräischen Psalmoden auch auf diese Weise ihre eigenen oder fremden Gedichte vortrugen, kann man mit Recht vermuthen. Denn ihr Gesang war überhaupt nicht der gedehnte, fließende Gesang der Occidentalen, sondern er war bloß eine gesangartige, rauschende und lärmende, Declamation, also eine Vortragsart, welcher er sehr angemessen war, wenn man die Musik bisweilen bloß zur vorausgehenden oder nachfolgenden Begleitung erwählte.

An einem eigenen Orte muß die dritte Benennungsart einzelner Psalmen stehen, nämlich

h) מִכְתָּם *carmen monumentarium*, ein Denkgedicht [12]). So sind im Texte diejenigen Psalme bezeichnet, welche, auf Stein oder Metall eingegraben oder auf ein anderes dauerhaftes Material geschrieben, im Zelttempel und nachmals im salomonischen Tempel an öffentlichen Plätzen aufgestellt waren.

1) Die wenigen lyrischen Gedichte ausgenommen, welche sich in andern alttestamentlichen Büchern befinden, enthält diese Sammlung alles, was von der psalmodischen Literatur noch in hebräischer Sprache vorhanden ist. In griechischer Sprache finden sich einige lyrische Stücke in dem Buche Sirach K. XXXVI. und LI., im 1sten Buche der Makkabäer K. II, 7 — 13. und anderwärts. Freilich alles nur, wie die Rabbinen sagen, ein לקט אחר הקציר; am meisten gilt dieß von dem aus 18 Psalmen bestehenden *Psalterium*

terium Salomonis, welches Joh. Ludw. de la Cerda zuerst herausgegeben (in s. *Adversariis Sacris*. Lugd. 1626. Fol.) und dann Fabricius in seinen *Codex Pseudepigr. V. T.* Thl. 1. S. 917 ff. aufgenommen hat. Denn diese 18 Psalme sind eine bloße Zusammensetzung von Floskeln, die in unsern hebräischen Psalmen, in Jesaiah, Ezechiel und andern alttestamentlichen Büchern vorkommen. Huetius (*Demonstr. Euang.* S. 397.) hält den Verfasser für einen Hellenisten. Ausserdem hatten die Alten noch eine Sammlung von 12 Psalmen, welche sie als Anhang unsern Psalmen beifügten. Ueber sie können wir aber nicht urtheilen, da sie verloren gegangen ist. Wir wissen von ihrer ehemaligen Existenz bloß aus der Unterschrift der syrischen Version.

2) *Αθανασιυ προς Μαρκελλινον εις την ἑρμηνειαν των ψαλμων* (in Athanasii *Opp.* Ed. Colon. T. I. S. 959 ff.), woraus Augusti in seiner gleich zu nennenden Fortsetzung von Bergers praktischen Einl. ins A. T. Thl. 3. S. 259 ff. einen deutschen Auszug mitgetheilt hat; Henr. Opitii *Psalmodia dauidica seu exercitationes de Psalterio eiusque nominibus, Psalmorum numero, diuisione, chronologia, vsu et abusu, titulis et auctoribus.* Ien. 1673. 4. A. H. Franckii *Introductio in Psalterium generalis et specialis.* Magdeb. 1734. 8. Fr. Burmanni *Isagoge in librum Psalmorum*, in der *Bibl. Brem.* Class. VI. S. 1 ff. H. S. van Alphen *de libro Psalmorum.* Traj. ad Rh. 1718. 4. *Dauidis aliorumque proetarum Hebraeorum carminum libri V. ex Cdd. mss. et antiquis versionibus adcurate recensuit et commentariis illustrauit* Ioh. Aug. Starck. Regiom. 1776. 77. 2 Bde. 8. Mehr als diese zwei Bände, welche bloß die allgemeine und besondere Einleitung in unsere Psalmsammlung enthalten, sind nicht erschienen;

Ein-

Einleitung in die Psalmen. Von Heinr. Ernst Süte. Halle 1802. 8. Im. Bergers praktische Einleitung in das A. Testament. 3ter Theil, die Psalmen, von Augusti. Leipzig 1806. 8. Ern. Gottl. Bengel *Diss. theol. crit. ad Introductiones in librum Psalmorum Supplementa quaedam exhibens.* Tubingae 1806. 4.

3) Davids Kriegsgesänge deutsch aus dem Grundtexte von Franz Thomas v. Schönfeld. Wien und Leipzig 1789. 8.

4) שִׁירֵי הַמַּעֲלוֹת, die sogenannten Stuffenpsalmen Ps. 120 — 134., welche Benennung ihren Ursprung dem falschen Vorgeben der Rabbinen verdankt, daß diese 15 Psalme auf den 15 Stuffen, welche im Tempel zu Jerusalem zu dem Vorhofe der Israeliten hinaufführten, gesungen worden wären. Luther übersetzt jedesmal: Lied im höhern Chor, als wenn diese Psalme von den Leviten vorzugsweise mit höherer Stimme (II Paral. XX, 19.) gesungen worden wären. Auch Eichhorn (Einleitung in das A. Test. Thl. 3. S. 468.) bezieht diese Benennung auf die Sangweise bei diesen Psalmen, weil sie alle ohngefähr gleichen Ton, gleichen Gang und gleiche Länge hätten; aber Eichhorn hält sie nicht für Tempelpsalme, sondern für Lieder, welche theils von zurückkehrenden Exulanten, theils von Festbesuchenden auf dem Wege gesungen worden wären. Michaelis (zu Lowth *de Poesi Sacra Hebr.* S. 500.) scheint diese Aufschrift für eine metrische Bezeichnung zu halten, und Gesenius (hebräisch-deutsches Wörterbuch, Thl. 2. S. 624.) stimmt ihm bei; diese Meinung gründet sich aber bloß auf den schwachen Grund, daß die Syrer eine gewisse Gattung von Gedichten סבלתא דמדרשא *scalae odarum* nannten. Die leichteste und erweislichste Uebersetzung

setzung ist: Lied bei Reisen nach Jerusalem; denn sie wurden (der Mehrheit nach) von remigrirenden Exulanten und Festpilgern auf dem Wege gesungen. Dieß bestätiget auch der Inhalt von allen denjenigen, die mit Recht diese Aufschrift haben; und gewiß ist es, daß sowohl die zurückziehenden Exulanten als die zu den hohen Festen nach Jerusalem Reisenden heilige Lieder auf dem Wege angestimmt haben. Bekannt ist es auch, daß die Orientalen von jeher ihre Caravanenlieder hatten. Der Plural הַמַּעֲלוֹת kann nur dann als ein Gegengrund erscheinen, wenn man vergißt, daß diese Lieder nicht bloß von Einem Reisezuge, sondern von mehreren gebraucht wurden; wenn man also auf die angegebene Weise übersetzt, so hat man den Sinn dieser Aufschrift und die allgemeine Bestimmung dieser Psalmen am richtigsten ausgedrückt, und auch zugleich diesen Einwand entfernt. Daß nicht alle von diesen 15 Psalmen so beschaffen sind, daß durch sie diese Erklärung bestätiget wird, beweist nur, daß man einigen von ihnen aus Irrthum diese Aufschrift gegeben hat. Denn auch bei diesem Theile der Psalmen findet man, daß in den Inscriptionen Verwirrung herrscht. Die Literatur dieser Psalmenclasse ist: D. Mart. Lutheri *Praelectiones in XV Psalmos graduum.* Argent. 1582. 8. Ioh. Tarnouii *Commentarius in Psalmos graduum.* Norinb. 1667. 4. Fr. Ad. Lampii *Commentarius in Psalmos graduum,* in s. *Meditatt. exegett.* Groeningae 1741. 4. Ad. Gottl. Kerzigs Abhandlung von den Liedern im höhern Chor oder von den Psalmen der Hinaufzüge. Schneeberg 1752. 4. Eberh. Tilling *de ratione inscriptionis XV Psalmorum, qui dicuntur* שִׁירֵי הַמַּעֲלוֹת *seu Cantica Adscensionum.* Brem. 1765. 4. Ioh. Christoph. Sticht *de Psalmis* הַמַּעֲלוֹת. Altonae 1766. 4. E. E. Vriemoet *de Psalmis*

mis Hammaaloth, eorum argumento et serie, in s. *Obseruatt. miscell.* S. 249 ff. *Quindecim Psalmi graduales, quos ex ipso fonte hebraico latinos fecit et annotationibus illustrauit* Seb. Seemiller. Ingolst. 1791. 4.

5) Sonst hat man aber weit zu viele für messianisch gehalten; alle diejenigen, welche von dem leidenden Messias handeln sollten, gehören theils entweder unter die Personalklaggesänge, oder unter die Nationalunglückspsalme, theils unter die Bittgesänge. Vgl. Ad. Lebr. Müller Christus in Psalmen. Jena 1762. 8. Herder vom Geist der ebräischen Poesie, Thl. 2. S. 383 ff. Hufnagel *de Psalmis prophetias messianas continentibus.* Erlangae 1783. 84. 4. wieder abgedruckt in den *Commentationibus theoll.* herausg. von Velthusen, Kuinöl und Ruperti, B. 3. S. 61 ff. Die Messianischen Psalmen, in Hetzels Schriftforscher, Thl. 1. Heft 4. S. 771 ff. Kritik aller messianischen Psalme, von Joh. Heinr. Schulze. Stendal 1802. 8.

6) Unter die Bittgesänge gehören auch zum Theil die sogenannten sieben Bußpsalmen (Ps. 6. 32. 38. 51. 102. 130. 143.), welche die alten christlichen Lehrer (nicht zum Besten) ausgewählt haben, daß an jedem Wochentage Einer von den Büßenden gebetet werden sollte. Vgl. Dr. M. Luthers Auslegung der sieben Bußpsalmen. Jena 1726. 8. Fr. Balduini *Comment. in Psalmos poenitentiales.* Viteb. 1621. 8. Ioh. Tarnouii *Commentarius in Psalmos poenitentiales.* Lips. 1634. 4. *Explanatio in septem Psalmos poenitentiales.* Paris. 1748. 8. *Septem Psalmi poenitentiales, quos ex ipso fonte hebraico latinos fecit et perpetuis annotationibus illustrauit* Seb. Seemiller. Ingolst. 1790. 4. Bergers

gers praktische Einleitung in das A. Test. fortgesetzt von Augusti, Thl. 3. S. 245 ff.

7) de Wette Kommentar über die Psalmen S. 4. Vorher hatte er sich schon ausführlicher und bestimmter über diesen Gegenstand erklärt in seinem Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus, in Daubs und Creuzers Studien, B. 3. Heft 2. S. 252 — 274. Er thut aber in der Sache zu viel, indem er mehr als den dritten Theil der Psalmen für Unglückspsalme erklärt; auch macht er mit Unrecht manche Personalklaggesänge zu Nationalklagliedern. Daß übrigens die elegischen Psalmen sich in Anlage, Ideen und Ausdruck so ähnlich sind, erklärt das allgemeine Vorbild (David) der hebräischen Psalmodie. De Wette erklärt sich diese Aehnlichkeit aus der Gleichheit der Situationen. „Indessen (setzt er S. 260. hinzu) bin ich nicht abgeneigt anzunehmen, daß David das Urbild zu dieser Gesangsart hergegeben haben möge. Es ist einer von den merkwürdigen Spielen des Zufalls, daß der Stifter der lyrischen Poesie der Hebräer, dieses Unglücksvolkes und dieser Unglückssänger, gerade so viele Prüfungen und Leiden zu bestehen hatte, die ihm vielleicht Veranlassung zu einem oder dem andern klagend flehenden Psalm gaben, welcher dann der Nation zum Vorbilde einer Poesie wurde, zu der sie so viel Drang und so viel Bedürfniß hatte. Daher läßt sich vielleicht noch eher die Einerleiheit dieser Psalmen in Anlage, Sprache und Gedanken erklären. Diese davidischen Unglückspsalmen wurden die Gemeinsprache aller Unglücklichen; wen, von origineller Dichtergabe verlassen, das Herz drängte, seine Klagen in Gesang zu ergießen, ergriff diese schon dastehenden Gesangesformen, die er nur vielleicht ein wenig umzubiegen und für sich anzupassen brauchte.“

8) Es sind ihrer acht, nämlich Ps. 9. und 10. (zusammengenommen) Ps. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145.

145. Theils mag ihnen poetische Spielerei, theils die Rücksicht auf das Auswendiglernen von der Jugend, welches dadurch sehr erleichtert wird, diese Form gegeben haben. Vgl. Hasse in Eichhorns Allg. Bibl. der bibl. Literatur, B. 8. S. 42 ff.

9) Von den Fluchpsalmen, in den auserlesenen Abhandlungen über wichtige und angenehme Materien theologischen Inhalts, B. 1. Nr. 5. Ge. Christph. Pisansky *Vindiciae Psalmorum ob execrationes nuper impugnatorum.* Regiom. 1779. 8. Ueber die häufigen Verwünschungen der Feinde in den davidischen Psalmen von J. C. Nachtigal, in Henke's Magaz. B. 6. S. 359 ff. Vortrefflich ist, was de Wette (in den Studien III, 2. S. 275) schreibt: „Weil es den Hebräern noch nicht gelungen war, sich über den Gegensatz des Innern und Aeussern zu erheben, weil sie in diesem Gegensatze noch begriffen und vom Conflict beider feindlichen Welten hin und her gestoßen waren, begreifen wir auch und dürfen es mehr bemitleiden als verabscheuen, daß sie die Kunst des Verzeihens noch nicht gelernt hatten, und den Haß und die Rachsucht gegen ihre Feinde so wenig irreligiös fanden, daß sie diese Empfindungen selbst vor dem Thron ihres Jehovah als ein ihm wohlgefälliges Opfer darzubringen sich nicht entblödeten." Diese ganz aus dem Geist der hebräischen Nation geschöpfte Bemerkung erklärt die Sache schon vollkommen, und macht die Beschönigung, daß es immer Nationalfeinde sind (S. 276.), welchen in den Psalmen geflucht wird, ganz überflüssig. Dieß ist ohne dieß eine bloße exegetische Hypothese und hat mehrere Psalme, die wider israelitische Personalfeinde gerichtet und nicht weniger heftig sind, als lautes Zeugniß wider sich.

10) Der

10) Der Name ist elliptisch und lautet vollständig שִׁיר מַשְׂכִּיל *carmen erudiens*, welche specielle Bedeutung aber im gemeinen Gebrauche auch in die allgemeine: Gedicht, Lied (Ps. 47, 8.) übergieng, gerade wie das arabische Nomen שִׁעְר eigentlich *intelligentia*, dann aber auch überhaupt *poesis* heißt (de Wette's Commentar über die Psalmen S. 41.). Michaelis (*Suppl. ad Lex. hebrr.* S. 2323.) giebt מַשְׂכִּיל nach der Vergleichung mit dem arabischen Zeitworte שׂכל *ligauit* durch: gebundene Rede, nach welcher Bedeutung, wenn sie auch etymologisch gewiß wäre (Gesenius's hebräisch-deutsches Wörterbuch, Thl. 2. S. 1089.) und nicht auf einem poetischen Anachronismus beruhte, dieser Name doch nicht bloß zur Bezeichnung einer einzelnen Art von Gedichten gebraucht worden sein könnte.

11) Ganz gewiß wird dieß daraus, daß einige Psalme zwei von diesen Namen führen; z. B, Ps. 142. ist überschrieben מַשְׂכִּיל לְדָוִד, wobei zugleich die muthmaßliche Zeit angegeben ist, zu welcher David diesen Psalm schrieb; hierauf wird er aber noch תְּפִלָּה genannt. Es wurde nämlich dieser Psalm nicht nur als מַשְׂכִּיל sondern auch als תְּפִלָּה gebraucht. — Daß überhaupt die Psalmaufschriften Manches haben, welches sich auf den Gebrauch derselben beim Jugendunterricht und bei der häuslichen Andacht beziehet, ist mir ganz gewiß. Das לְהַזְכִּיר Ps. 38. und 70. ist bis jezt noch nicht befriedigend erklärt. Ich übersetze: zum Auswendiglernen. Dazu qualificiren sich beide Psalme durch ihren Inhalt, um stets gebetet werden zu können; das Hiphil הִזְכִּיר kann aber gar wohl die Bedeutung: *facere, vt aliquid sit in memoria* i. e. *memoriae inculcare, ediscere* haben. Eine ähnliche Bewandtniß hat es

mit

mit dem לְלַמֵּד *ad docendum* Ps. 60. In irgend einer traurigen Periode nach dem Exil wurde dieser Psalm von den Leviten (s. Deut. XXXI, 19. II Sam. I, 18.) dem Volk gelehrt, um von Jedermann zu Hause gebetet oder gesungen zu werden.

12) מִכְתָּם ist wohl eins mit מִכְתָּב, welches Wort Ies. XXXVIII, 9. vor einem Gedichte Hiskiahs als Aufschrift stehet. Dieß ist merkwürdig, weil das Wort sonst nie in der Bedeutung: Gedicht, vorkommt. Es muß also eine besondere Ursache haben, warum gerade Hiskiahs Gedicht den Namen מִכְתָּב (eigentlich: Schrift) führt. Betrachtet man dieses Gedicht, so sieht man es demselben gleichsam an, daß es der König Hiskiah zum ewigen Angedenken an seine wunderbare Genesung zu einer Wandschrift in dem Tempel bestimmt habe. Das waren nun auch die sechs Psalme (16. 56. 57. 58. 59. 60.), welche die Aufschrift מִכְתָּם haben. Daß es mit diesen Psalmen eine besondere Bewandniß gehabt habe, verräth schon der Umstand, daß fünf beisammen stehen; sie machten vor der Entstehung und Vollendung unserer fünf Psalmenbücher eine kleine Sammlung aus, und die Ursache, warum man sie in dieselbe verband, war wohl die, weil sie auch im Tempel beisammenhiengen. Ein Zeugniß der Geschichte ist zwar nicht vorhanden, daß die Hebräer in ihrem Heiligthume Gedichte aufgehangen hatten; aber das Beispiel der Araber vor Muhamed, deren Moallacat an der Pforte des Tempels zu Mekka ungemein berühmt waren, giebt einen analogischen Beweis. Das Araber-Volk, das sich in seinen Sitten und Gewohnheiten so gleich blieb, pflanzte damit einen Gebrauch fort, der gewiß schon viele Jahrhunderte vor Christi Geburt unter sich üblich und auch unter andere benachbarte Völker ausgebreitet war. Dann kommt noch die Authorität der meisten alten Uebersetzer hin-

zu.

zu. Der Chaldäer drückt מִכְתָּם durch גְּלִיפָא תְרִיצָא *sculptura recta*, der Alexandriner und Theodotion durch στηλογραφια und der Lateiner dieses durch inscriptio tituli (h. e. monumenti aenei aut lapidei) aus. Ich halte es für sehr unwahrscheinlich, daß diese Uebersetzer nach der Bedeutung, welche im Syrischen das Zeitwort כתם (*notam inurere, insculpere*) hat, also übersetzt haben; vielmehr glaube ich, daß sie aus der Tradition wußten, daß diese Aufschrift Gedichte anzeige, welche auf Metall oder Stein eingegraben im Tempel öffentlich aufgehängt waren. Man hat מִכְתָּם auch auf כֶּתֶם *aurum* zurückgeführt und darunter *carmen aureum* verstanden. Diese Ableitung ließe sich zwar mit der Sache recht gut vereinigen, indem man diese sechs im Heiligthum aufgehängten Psalme entweder, wie die χρυσα επη des Pythagoras, wegen ihrer allgerühmten Vortreflichkeit oder deswegen, weil sie vielleicht auf ägyptischen Leinwand mit goldenen Buchstaben geschrieben waren, die güldenen genannt hat, gerade wie in der Folge die Araber ihre Moallacat, welche auch mit goldenen Buchstaben auf ägyptischen Byssus geschrieben waren, eben deswegen auch Modshabat (*aurea* carmina) genannt haben. Allein es ist doch weit sicherer מִכְתָּם mit מִכְתָּב für einerlei zu halten und aus Ies. XXXVIII, 9. zu erklären. Vgl. Harmars Beobachtungen über den Orient, mit Anmerkungen von Faber, Thl. 2. S. 142. 175.

§. 459.

Die Anzahl der Psalmen.

Nach der Abtheilung in unsern gewöhnlichen Bibelausgaben bestehet die Psalmensammlung aus 150 einzelnen Gedichten; allein damit stimmen weder alle Handschrif-

schriften, noch im Einzelnen die alten Uebersetzungen überein. Man findet nämlich in ihnen hin und wieder eine andere Abtheilung, und sie muß oft für richtiger, als die im gedruckten hebräischen Texte erklärt werden. Der erste und zweite Psalm sind in einigen Handschriften zu Einem verbunden; Origenes [1]) bemerkt dieß schon von den Handschriften des dritten Jahrhunderts, und der babylonische Talmud [2]) sagt ausdrücklich, daß der erste und zweite Psalm nur Einen Psalm ausmachen. Dieser Meinung waren auch neuere Exegeten [3]), aber sie ist falsch. Die charakteristische Verschiedenheit beider haben schon mehrere alte Abschreiber gefühlt, und sie haben beide aus einander gerückt, den ersten Psalm aber bloß als eine Art von Vorrede (προοιμιον βραχυ nennt ihn Basilius) oder Motto zur ganzen Sammlung angesehen und ihn deshalb nicht numerirt. Unser zweiter Psalm hieß also der erste und so wird schon Act. XIII, 33. citirt, ob es gleich möglich ist, daß der Apostel Paulus eine Abschrift der Psalmen gebrauchte, worin der erste und zweite Psalm mit einander verbunden waren. In der alexandrinischen und lateinischen Version sind der 9te und 10te Psalm mit einander verbunden, und zwar mit Recht, wie die, obgleich durch die Schuld der Abschreiber etwas zerrüttete Ordnung der Verse beweist [4]). In 46 Handschriften sind der 42ste und 43ste Psalm mit einander verbunden [5]), und diese Combination ist wirklich richtig, wie viele neuere Psalmausleger annehmen. Einige Handschriften verbinden auch den 70sten und 71sten Psalm mit einander [6]); dieß ist aber falsch. Denn das Verhältniß des 70sten Psalms zum 40sten giebt den Beweis,

weis, daß er nicht zum 71sten gehöre. Auch haben ihn andere alte Abschreiber richtig von dem 71sten getrennt, wie man aus der alexandrinischen und syrischen Version sieht, in welchen der 71ste Psalm eine eigene Aufschrift erhalten hat. Einige Manuscripte und die syrische und alexandrinische, und nach ihr die lateinische, arabische und äthiopische Uebersetzung werfen den 114ten mit dem 115ten Psalm zusammen, jedoch mit Unrecht. Eben so kann es nicht für richtig erkannt werden, wenn die alexandrinische Version, und auf ihre Authorität die lateinische und arabische, den 116ten Psalm in zwei Gedichte (v. 1 — 9, v. 10 — 19.) abtheilen. Verschieden ist in den Handschriften der 118te Psalm dargelegt. Die meisten geben ihn als ein Ganzes, einige verbinden ihn mit dem vorhergehenden, andere sondern v. 5 — 29. als ein eigenes Gedicht ab, andere zerspalten aber auch diesen Theil wieder in zwei Stücke (v. 5—25. oder 26. und von da — v. 29.) Endlich theilen die alexandrinische Version und ihre Töchter auch noch den 147ten Psalm in zwei Gedichte (v. 1 — 11. v. 12 — 20.) ab, welches aber, da kein Abtheilungsgrund vorhanden zu sein scheint, nicht von den Uebersetzern selbst geschehen sein mag, sondern von spätern Bearbeitern ihrer Uebersetzungen [7]), welche durch diese Dispartition die Uebereinstimmung mit dem gemeinüblichen hebräischen Text, in welchem die Abtheilung in 150 Psalme allmählich normmäßig geworden war, herstellen wollten [8]) Wundern darf man sich über diese und andere Abweichungen [9]) in der Abtheilung der Psalmen nicht, da ja bekanntlich auch die Psalmen einige Zeit in der scriptio continua geschrieben wurden und in der Abtrennung einzelner Stücke sowohl

von den alten Uebersetzern und Abschreibern als in der Folge von den Masorethen häufig gefehlt wurde [10]). Daher läßt sich sogar vermuthen, daß in unserer masorethischen Abtheilung der Psalmen noch mehr solche Fehler verborgen liegen mögen, auf welche uns zwar die alten Versionen und Manuscripte nicht aufmerksam machen, die aber doch durch Hilfe der höhern Kritik entdeckt werden können. Besonders scheint in unserm masorethischen Texte noch Manches verbunden zu sein, was nicht zusammen gehört, wie denn z. B. der 4te, 19te, 27ste, 40ste und 144ste Psalm ein jeder aus zwei heterogenen Gedichten zu bestehen scheint. In jedem Falle ist also die herkömmliche Setzung der Zahl der Psalmen auf 150 unrichtig: ja die alexandrinische und syrische Version haben sogar unter dem Namen des 151sten Psalms [11]) einen Psalm (auf Davids Besiegung des Riesen Goliath), den der hebräische Text gar nicht hat, der aber auch niemals hebräisch vorhanden gewesen zu sein scheint; und, was noch sonderbarer ist, in unserm hebräischen Texte kommen einige Psalmen ganz oder Theilweise zweimal vor; vgl. Ps. 14. mit Ps. 53. — Ps. 40, 14 — 18. mit Ps. 70. — Ps. 57. mit Ps. 108., welches einige mit der Hypothese erklären wollen, daß diese Psalmen zwei Mal herausgegeben worden wären [12]). Muß man es bei diesen ungewissen Umständen unterlassen, die eigentliche Zahl der noch vorhandenen ächten Psalmen fest zu bestimmen, so hat man doch in jedem Falle eine gerechte Ursache zur Verwunderung, daß von diesem Zweige der poetischen Literatur der Hebräer nur so wenig auf unsere Zeiten gekommen ist. Denn man kann, ja man muß glauben, daß die Na-

tion

tion einen größern Reichthum an Gedichten dieser Art besaß. Es könnte wohl der bloße Zufall die Zersplitterung und den Untergang des Meisten bewirkt haben; aber sehr empfehlend ist de Wette's Vermuthung [15]), daß wohl deswegen nicht mehrere Psalme auf unsere Zeit erhalten worden sein mögen, weil man bei ihrer Sammlung bloß von dem religiösen Gesichtspuncte ausgieng und also alles das seinem eigenen Schicksale überließ und eben dadurch seinem gewissen Untergange Preiß gab, was nicht einen religiösen Gegenstand zum Inhalte hatte. Darf man wirklich dieser Vermuthung, um sich ein Räthsel in der Geschichte der hebräischen Literatur zu lösen, Raum geben, so muß man nur die Sache genauer so bestimmen, daß nicht erst der Sammler unseres ganzen Psalmenbuches uns wegen dieses einseitigen Gesichtspunctes diesen herrlichen Schatz verkümmert hat, sondern daß schon die Urheber der älteren kleineren Sammlungen, aus deren Zusammenfügung unsere große Psalmen-Sammlung erwachsen ist, nach diesem Grundsatze gehandelt haben.

1) Montfaucon *Hexapla Origenis* zu Ps. 2.

2) *Talm. Babyl. Tr. Berachoth* fol. 9. 2.

3) Venema, der Verfasser des Versuchs einiger Beiträge zur historischen Auslegung der alttestamentl. Bibel und Dan. Heinr. Vogt (in s. *Commentatio in Ps. I. eiusque cum Ps. II. connexionem.* Rudolst. 1785. 4.).

4) s. Scheidius in Eichhorns Allg. Bibl. d. bibl. Lit. B. 2. S. 944.

5) vergl. B. Kennicott *notae criticae in Psalmos 42. 43. 48. 89. Ex. Anglico vertit et adpendice auxit* P. I. Bruns. Lips. 1772. 8.

6) Lilienthal *Comment. critica de duobus Cdd. mss. Biblia hebraica continentt.* Regiom. 1770. 8.

7) So ist die gemeine Meinung. Es könnte aber doch die Sache einen andern Grund haben. Dieser Psalm gehört unter die gewöhnlichen Tempelhymnen, und schon mehrere Ausleger haben bemerkt, daß diese zum Theil in Absätzen oder nach längeren Pausen oder Zwischenacten abgesungen worden zu sein scheinen. Darauf könnte sich diese Zertheilung des übrigens nach seinem Inhalte und gleichem Tone das Gepräge eines Ganzen tragenden Psalms beziehen.

8) Aus den obigen Bemerkungen geht von selbst hervor, daß bei den Psalmen die Zahlen in der alexandrinischen Version und den von ihr abhängigen Uebersetzungen nicht mit den Zahlen unseres hebräischen Textes zusammentreffen können. Bis zu Ps. 113. bleibt die alexandrinische Version immer um Eine Zahl zurück, unser hebräischer 114ter und 115ter Psalm, welche sie zusammenwirft, sind in ihr der 113te, unser 116ter Psalm ist aber bei ihr, weil sie denselben in zwei Gedichte trennt, der 114te und 115te; von hier an bis zu unserm hebräischen 146sten Psalme bleibt sie nun immer wieder um Eine Zahl zurück, den 147sten Psalm trennt sie in zwei Psalme, und also erst von Ps. 148 — 150. wird sie mit den Zahlen unsers hebräischen Textes conform.

9) vgl. Starck *Carmina Dauidis etc.* Thl. 2. S. 437 — 441.

10) Dieß konnte bei Psalmen, die keine Aufschrift haben, in der Folge auch nicht verhindert werden, als man die Psalmen in Stichen oder stichometrisch (στι-

χε-

χερως) schrieb; s. Starck *Carmina Dauidis etc.* Thl. 2. S. 441 ff.

11) P. Chr. Hilscheri *Psalmus CLI.* *ὑπερμετρος annotationibus illustratus.* Budiss. 1716. 4.

12) Redding *Obseruationes philologico-criticae de Psalmis bis editis.* Franequ. 1795. 4.

13) de Wette's Commentar über die Psalmen S. 3.

§. 460.

Aufschriften der Psalmen.

Was bei den Psalmen, im Einzelnen betrachtet, zuerst unsere Aufmerksamkeit erregt, sind die Aufschriften [1]), welche sie, aber nicht alle [2]), haben. Diese Aufschriften geben entweder den Verfasser des Psalms an, oder den Gegenstand, von dem er handelt, oder die Veranlassung zur Verfertigung des Psalms, oder die Zeit seiner Abfassung, oder die Bestimmung des Psalms zu irgend einem Gebrauche, oder den Sangmeister, oder den Tonkünstler und den Sängerchor, durch welche er im heiligen Zelte oder im Tempel aufgeführt werden, oder die Sangweise, nach welcher der Psalm vorgetragen werden, oder die Instrumente, mit welchen er accompagnirt werden sollte, oder die Gattung von lyrischen Gedichten, zu welchen der Psalm zu rechnen ist. Das ist der generelle Inhalt der Psalmaufschriften; aber natürlicher Weise können sich, weil die Psalmen nicht alle von speciellen Ursachen veranlaßt worden sind und nicht alle dem nämlichen Gebrauche gewidmet wurden, diese Notizen nicht immer alle beisammen finden,

son-

sondern einige Aufschriften geben bloß dieses, einige bloß jenes an.

Der Verfasser des Psalms ist immer durch das dem Namen desselben vorgesetzte ל praefixum angegeben, entweder ganz einfach, so daß weiter nichts als der Name des Verfassers dasteht (z. B. לְדָוִד von David), oder mit Beisetzung bald einer generellen, bald einer speciellen Benennung der lyrischen Dichtungsart, wobei der Wechsel, daß der Name des Verfassers bald vorher bald nachher (z. B. bald מִזְמוֹר לְדָוִד bald לְדָוִד מִזְמוֹר) steht, bloß willkührlich und nichts darin zu suchen ist [3]).

Der Sangmeister oder Tonkünstler [4]) und der Musikantenchor [5]) wird ebenfalls durch das präfigirte ל (nur zweimal, wie es scheint, durch die Präposition עַל) angegeben; eben so die Person [6]), von welcher der Psalm handelt oder auf welche der Psalm gedichtet worden ist. Ob dieses ל, wenn es vor dem Namen eines Psalmdichters steht, auch bisweilen die Bedeutung: *ad modum*, nach der Weise oder in der Manier, habe, ist noch ungewiß [7]).

Das Instrument oder die Instrumente, welche bei der Aufführung des Psalms gebraucht werden sollten, sind durch die Präpositionen עַל oder אֶל und durch das Präfix ב angezeigt [8]), und wenn der Psalm nach keiner eigenen, sondern nach einer andern bekannten Sangweise vorgetragen werden sollte, so stehen nach der Art in unsern Gesangbüchern die Anfangsworte eines andern

Lie-

Liedes am Anfange, gewöhnlich mit der voran befindlichen Präposition עַל [9], bisweilen auch mit der Präposition אֶל, einige Male aber auch ganz allein, ohne dieselben [10].

1) Christph. Sonntagii ראשי תלין *h. e. Tituli Psalmorum.* Silusiae 1687. 4. Ol. Celsius *de titulis Psalmorum.* Holm. 1718. 4. Guil. Irhou *Conjectanea de Psalmorum titulis.* Lugd. Bat. 1728. 4. J. A. Calmet von den Ueberschriften der Psalmen, in s. biblischen Untersuchungen, Thl. 6. S. 259 ff.

2) Die Psalmen 1. 2. 10. 33. 43. 71. 91. 93. 94. 95. 96. 97. 99. 104. 105. 106. 107. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 135. 136. 137. 146. 147. 148. 149. 150; also zusammengenommen 34 haben keine Aufschriften und die alten Rabbinen nannten sie die vaterlosen Psalme (מזמוריא יתומיא).

3) Schon in den alten Zeiten hat man aber diese verschiedene Stellung nicht für bedeutungslos gehalten, wie aus der weiter unten mitgetheilten Stelle aus Chrysostomus und aus einer Stelle des Hippolytus bei Starck (B. 2. S. 397.) erhellt. Neuerlich hat auch Bengel (S. 19 ff.) auf diese Verschiedenheit ein Gewicht gelegt. Er schreibt: triplicem in inscriptionibus illis dauidicis formulae vicem deprehendis: מזמור לדוד, לדוד מזמור· לדוד. Quod attinet ad mediam: לדוד מזמור, eam vix licuerit vertere: *Psalmus Dauidis;* postponi enim solet nomini regenti genitiuus; sed ita latine sonabit: Dauidis (a, de Dauide). Psalmus: germ. Ein Psalm. Von Dauid (vt vocabulum מִזְמוֹר mera appositione junctum sit). Allein was hindert denn, dieses מזמור für Apposition, und dennoch in לדוד das ל authoris anzunehmen? Uebrigens ist diese Annahme gar nicht nothwendig; denn das ל ist nicht das na-

tür-

türliche Zeichen des Genitivs, sondern es umschreibt nur den Genitiv, und in der Hinsicht kann die Regel, daß der Genitiv dem regierenden Nennworte folgen müsse, wie bei ähnlichen Fällen auch in andern Sprachen, keine Anwendung finden.

4) 53 Psalme sind überschrieben לַמְנַצֵּחַ dem Vorspieler oder Musikdirector. Das von David neu organisirte und beträchtlich verstärkte Musikchor wurde bei musikalischen Aufführungen natürlicher Weise von einem Einzigen dirigirt, und dieser ist der מְנַצֵּחַ. Es ist gar nicht nothwendig zu glauben, daß dieß immer dieselbe Person und die Function eines מְנַצֵּחַ ein bleibendes Amt war; denn das Musikchor hatte mehrere Vorsteher, die wohl in der Dirigirung musikalischer Aufführungen mit einander abgewechselt haben werden: das macht wenigstens der besondere Gebrauch des Zeitworts נַצֵּחַ I Paral. XV, 21., wo es in der Bedeutung: vorspielen steht, wahrscheinlich. Wenn man nun מְנַצֵּחַ mit Gesenius (Hebr. deutsches Wörterbuch Thl. 2. S. 741.) für einen aramäischen Infinitiv halten und übersetzen dürfte: zum Vorspielen, so hätten wir zwar in unsern Psalmaufschriften keine Musikdirectoren mehr, aber dennoch müßten sie und selbst unter dem nämlichen Worte als Participialform vorhanden gewesen sein.

5) לִבְנֵי קֹרַח den Korechiten (zur Aufführung) Ps. XLII - XLVII. LXXXIV. LXXXV. LXXXVII. LXXXVIII. לִידִיתוּן den Jeditoniten (II Paral. XXXV, 15. Neh. XI, 17.) zur Aufführung Ps. XXXIX, 1. Daß hier niemals בְּנֵי und daß Ps. LXII, 1. und LXXVII, 1. für das Präfix ל die Präposition עַל steht, hat die Meinung veranlaßt, daß יְדוּתוּן der Name eines von dem zu Da-

Davids Zeit lebenden Musikmeister Jedithun erfundenen musikalischen Instrumentes sei. Man könnte, weil עַל sonst gewöhnlich nicht so steht, sich dieses gefallen lassen; aber da nach II Paral. XXXV, 15. Neh. XI, 17. doch ein Sängerchor der Jedituniten angenommen werden muß, so müßte man beide Erklärungen zulassen und in Ps. LXII, 1. LXXVII, 1. die Angabe des von Jedithun erfundenen Instruments, in Ps. XXXIX, 1. aber das von ihm benannte Musikanten- und Sängerchor finden.

6) לִשְׁלֹמֹה Ps. LXXII, 1. לְדָוִד Ps. CX, 1.

7) Paulus hat in seinem Clavis zu den Psalmen dem לְדָוִד bei mehreren solchen Psalmen, die nicht von David verfaßt sein können oder ihm doch nicht von David verfaßt zu sein scheinen, diese Deutung gegeben. Wenn man nun mit de Wette (Commentar über die Psalmen S. 23.) einen beträchtlichen Theil der Psalmen zu bloßen nachgeahmten Stücken machen dürfte, so würde diese Deutungsart in vielen Fällen sehr willkommen sein. Allein eben dieser scharfsichtige Gelehrte bemerkt (a. a. O. S. 19.) nach Jahn (Einleitung rc. Thl. 2. S. 705.) sehr richtig, daß es doch besser sei, in einem solchen Falle einen Irrthum des Urhebers der Aufschrift über den Verfasser des Psalms anzunehmen.

8) z. B. עַל — הַגִּתִּית Ps. VIII, 1. בִּנְגִינוֹת עַל — הַשְּׁמִינִית Ps. VI, 1. אֶל הַנְּחִילוֹת Ps. V, 1.

9) z. B. עַל — יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים nach der Sangweise des Liedes: das stumme Täubchen in der Ferne rc., Ps. LVI, 1. עַל — שֹׁשַׁנִּים nach der Sangweise des Liedes: die Lilien rc. Ps. XLV,

XLV, 1. LXIX, 1. Mit den zwei ersten Worten ist dieses Lied Ps. LXXX, 1. angegeben: אֶל־שֹׁשַׁנִּים עֵדוּת nach der Sangweise des Liedes: die Lilien, das Zeugniß (vielleicht der Reinheit, Unschuld oder dergl.). Wenn man mit mehreren Auslegern שֹׁשַׁנִּים oder nach dieser vollständigen Benennung: שֹׁשַׁנִּים עֵדוּת für den Namen eines Instrumentes halten dürfte, so müßte man in dem ersten Worte den Status Constructus erwarten; eine Appositiōn läßt sich nur annehmen, wenn die Worte der Anfang eines andern Liedes sind. Die veränderte Anführung עַל־שׁוּשַׁן עֵדוּת Ps. LX, 1. kann nicht zum Gegenbeweise gebraucht werden; denn sie ist bloß nachlässige Anführung. עַל־עֲלָמוֹת nach der Sangweise des Liedes: die Jungfrauen ꝛc. Ps. XLVI, 1. Doch ist dieß letzte noch manchem Zweifel unterworfen, s. Gesenius Hebr. deutsch. Wörterb. Thl. 2. S. 865.

10) So viermal Ps. LVII. LVIII. LIX. LXXV. אַל תַּשְׁחֵת nach der Sangweise des Liedes: verdirb nicht ꝛc. Es fällt aber hier gleich der Grund in die Augen, warum das gewöhnliche עַל nicht vorangesetzt ist; die Gleichtönigkeit desselben mit אַל ist die Ursache.

§. 461.

Verfasser der Psalmen [1]).

Die Behauptung einiger Kirchenväter und Rabbinen [2]), daß David alle Psalmen verfaßt habe, ist eben so falsch als ungereimt. Denn die Sprache und der Inhalt vieler Psalme ist von einer solchen Beschaffenheit, daß sie unmöglich in das Zeitalter Davids gesetzt werden können, und eine gewisse, obgleich kleine, Anzahl von

von Psalmen eignet sich selbst in der Aufschrift andern Verfassern zu. Der hebräische Text legt dem David nicht mehr als 72 Psalme bei, die alexandrinische Version bringt aber ihre Zahl auf 83. Ausserdem nennt der hebräische Text den Moseh als den Verfasser von Einem, den Assaph als den Verfasser von zwölfen, den Heman als den Urheber von Einem, den Ethan auch von Einem, den König Salomoh aber (wie man sonst gewöhnlich glaubte) als den Verfasser von drei Psalmen. Diese Angaben sind zwar unverbürgt und bei Manchen ist ihre Falschheit handgreiflich, aber es würde ein eben so schweres und unausführbares Unternehmen sein, die Ansprüche aller dieser in den Aufschriften angezeigten Psalmenverfasser abzuweisen, als dem David alle die Lieder abzusprechen, welche seinen Namen an der Stirne haben. Uebrigens ist die sonderbare Meinung, welche den König David zum Urheber aller Psalme macht, erweislich aus der sonst üblichen Benennung des Ganzen: Psalme Davids (vgl. Luc. XX, 42. Hebr. IV, 7.) entstanden, und wir können also allerdings, da uns auch die Verschiedenheit des Characters der Psalme, nach Inhalt, Sprache und Zeitbeziehungen abgemessen, dazu auffordert, von einer Mehrheit der Psalmenverfasser sprechen. Nur müssen wir aber prüfen, welche von den in den Aufschriften angegebenen Dichtern ein Recht haben, unter ihnen zu stehen.

Der hebräische Text legt dem David folgende Psalme bei: 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29.

29. 30. 31. 32. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 68. 69. 70. 86. 101. 103. 108. 109. 110. 122. 124. 131. 133. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. Nimmt man nun aus diesem Verzeichnisse den 110ten Psalm hinweg, der die Aufschrift לְדָוִד gewiß in dem Sinne führt: *Dauidi dicatus*, so bleiben dem David als Verfasser 72 Psalme [3]. Allein die Kritik fühlt sich genöthiget, noch mehrere, welche ganz offenbar den Charakter einer späteren Zeit tragen, aus diesem Verzeichnisse auszustreichen, obgleich die Zahl derer, welche dem David wirklich angehören, höchst wahrscheinlich nicht so ganz unbedeutend gering ist, als de Wette annimmt. Ich glaube dem David aus ihrer Reihe wenigstens folgende wo nicht immer mit vollkommener Sicherheit, doch aber mit überwiegender Wahrscheinlichkeit beilegen zu können: Ps. 3. 5. 6. 7. 8. 9. (und 10.) 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 34. 35. 36. 37. 39. 40. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 64. 65. 68. 70. 86. 101. 108. 109. 138. 140. 141. 142. 143. Das ist nun zwar dennoch eine beträchtliche Verminderung der obigen Anzahl; aber sie wird wieder etwas erhöhet durch diejenigen Psalme, welche, nach Gründen der Wahrscheinlichkeit geurtheilt, dem David unter den anonymischen und denjenigen Psalmen angehören, die in den eigenthümlichen Aufschriften der alexandrinischen Version und ihrer Töchter dem David beigeschrieben sind. In dieser Version sind ihm nämlich noch die Psalme: 10. (insofern sie, und zwar mit Recht, diesen Psalm mit dem 9ten zu einem Ganzen ver-

verbindet) 33. 43. (welchen Psalm sie aber durch ihre Aufschrift mit Unrecht von Ps. 42. trennt[4]) 91. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 104. beigelegt. Von diesen Psalmen können zwar der 91ste, 95ste, 97ste, 98ste und 99ste dem David nicht füglich zugeschrieben werden, aber daß ihm der 10te (der ohnedieß mit Ps. 9. zu verbinden ist), der 33ste, der 43ste (der ohnedieß bloß der zweite Theil von Ps. 42. ist), der 94ste, und der 96ste angehören, ist mehr als wahrscheinlich. Die Gleichheit oder doch auffallende Aehnlichkeit in der Sprache und Darstellung, ohne den Verdacht der bloßen Nachahmung zu begünstigen, und die Angemessenheit zu manchen bekannten Lebensverhältnissen Davids, in welchen seine poetische Ader am reichlichsten floß, können allerdings die entgegen stehenden Zweifel unterdrücken, nicht zu gedenken, daß die Aufschriften der alexandrinischen Version, ob ihnen gleich die Zustimmung des hebräischen Textes fehlt, doch immer, auch bei der unleugbaren Wahrnehmung, daß die übrigen eigenthümlichen Aufschriften derselben Falsches berichten, einiges traditionelle Ansehen haben. Von den Psalmen, welche weder im hebräischen Texte noch in der alexandrinischen Version einem bestimmten Verfasser beigelegt sind, ohne weiters, bloß aus angenommenem Grundsatze, dem David gar keinen beizulegen, wie einige Neuere thun, ist eben so mißzubilligen, als man es gemisbilligt hat, daß mehrere von den ältern Auslegern alle anonymische Psalme, ohne Ausnahme, dem David beigeschrieben haben. Man könnte diesen Grundsatz nur dann aufstellen, wenn es gewiß wäre, daß von David kein Psalm in das Publicum ausgegangen sei, ohne in der Aufschrift seinen

Na-

Namen zu haben. Diese Meinung widerlegt sich aber aus der Geschichte der Psalmaufschriften. Es sind zwar unter den anonymischen Psalmen nicht viele, welche sich dem David vindiciren lassen; aber doch bleiben einige übrig, wenn man bei Beurtheilung der Sache von den nämlichen Grundsätzen der höheren Kritik ausgehet, als wie bei der Untersuchung über die wirklichen Verfasser derjenigen Psalme, welche in den eigenthümlichen Aufschriften der alexandrinischen Version dem David zugetheilt sind. Freilich getraue ich mir von diesen anonymischen Psalmen [5]) nicht mehr als den 46sten, 47sten, 71sten und 106ten mit ziemlicher Sicherheit dem David zuzueignen; aber ob nicht auch von denjenigen Psalmen, die durchaus keine Zeitdata in sich enthalten und dem davidischen, wie jedem andern, demselben nicht unähnlichen, Zeitalter zugezählt werden können, ob nicht von den Psalmen: 1. 49. 66. 93. 104. 112. der eine oder der andere dem David angehöre, ist noch die Frage. Die Grundzüge der davidischen Poesie [6]) haben wir schon (S. 1917.) dargelegt. Die Lebhaftigkeit, Stärke und Herzlichkeit derselben zeigt sich auch in der Elegie auf Sauls und Janathans Tod (II Sam. I, 17—27.). Zum Vorwurfe könnte man ihm machen, daß er nicht allen seinen Gedichten Neuheit und unterscheidende Eigenthümlichkeit zu geben gewußt hat. Aber man bedenke doch, daß er in einer und derselben Situation, wahrscheinlich oft nach kurzer Zwischenzeit und noch von den nämlichen Gedanken und Empfindungen durchdrungen, mehrere Psalme verfaßt hat; wie konnte es ihm da möglich sein, immer neue Gedanken und Ideen in neue Worte und Bilder zu klei-

kleiden, und selbst bisweilen wörtliche Wiederholungen zu verhüten? Es scheint ihm Erholung und Stärkung gewesen zu sein, nach ermüdenden Geschäften und Kämpfen den Griffel zu ergreifen und seinen momentanen Gedanken und Empfindungen in einem unbeengten Raume freien Lauf zu lassen, weshalb er in solchen Lagen, in welchen man es bei andern Menschen nicht erwarten kann, der Göttin der Dichtkunst geopfert hat. Um so weniger darf man aber seine dichterischen Producte nach dem strengen Maaßstabe messen, als ob er in jedem nach Originalität gestrebt hätte. Er hat es zwar oft sichtbar gethan und ist ihm auch eben so oft gelungen; aber die Umstände machten es ihm bisweilen unmöglich. In solchen drückenden Lagen war er nicht über sich Herr, und sein poetischer Genius mußte dem Gefühle seiner Individualität weichen, eine Bemerkung, welche ihn auch darüber entschuldigt, daß in vielen seiner Gedichte sein Ich so stark hervortritt. Doch das ist eigentlich nur ein materieller Fehler seiner Poesien, und sie haben noch mehrere dieser Art; aber warum sollte David der Mann sein, der nicht auch die Unvollkommenheiten der Denkungs- und Handlungsart seines Zeitalters, wenigstens in einigem kenntlichen Maaße, getragen hätte?

Dem Assaph sind in den Aufschriften des hebräischen Textes beigelegt die Psalmen: 50. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. Assaph war einer von den Musikvorstehern und Sangmeistern, welche David im heil. Zelte angestellt hatte, und war über das Sängerchor der Gersomiten gesetzt (I Paral. VI,

24.

24. XV, 17. XVI, 5.). Daß er ein Psalmode im vollen Sinne d. h. Sänger und Dichter zugleich war, könnte man vielleicht daraus schließen, weil er (II Paral. XXIX, 30.), wie sein College Heman (s. oben S. 1915.) חֹזֶה genannt wird. Mag er aber diesen Namen auch nur als musikalischer Sänger geführt haben, so kann uns doch sein Name unter den Psalmenverfassern nicht auffallen, weil zu Davids Zeit die Musik mit der Dichtkunst noch zu eng verbunden war. Indessen von den erst genannten Psalmen lassen sich ihm höchstens nur der 50ste, 73ste, 75ste, 76ste, 82ste und 83ste beilegen; ja Eichhorn [7]) glaubt ihm alle bis auf den 50sten absprechen zu müssen, und de Wette [8]) meint, man könne höchstens nur noch den 73sten davon ausnehmen. In dem 75sten, 76sten, 82sten und 83sten Psalm sind aber doch die Spuren einer späteren Zeit nicht so fühlbar, als wie in dem 74sten, 77sten, 78sten, 79sten, 80sten und 81sten, und man kann sich also begnügen, bloß diese dem Assaph, Davids Zeitgenossen, abzusprechen. Man hat den Einfall gehabt, die Psalme mit der Aufschrift לְאָסָף dem David zuzueignen, indem man diese Inscription so verstanden hat, daß Assaph als Sangmeister mit seinem Sängerchor diese Psalme im heiligen Zelte hätte aufführen müssen; aber das widerlegt sich schon allein dadurch, daß mehrere dieser Psalmen (75. 76. 77. 80. 81.) ausser לְאָסָף, getrennt davon, auch noch לַמְנַצֵּחַ haben. Denn der Menazeach müßte doch hier Assaph selbst sein, was die Aufschrift offenbar nicht sagen will. Uebrigens tragen die dem Assaph vorhin vindicirten Psalme in sich selbst den Beweis, daß sie keine Arbeit

Da-

Davids sind. Sie sind von seinen Psalmen charakte- risch verschieden durch die ernste, ruhige, concise, eben deswegen aber oft dunkle Sprache, durch die künstliche und planmäßige Abgemessenheit zu einem geordneten Ganzen, durch die weniger reiche Fülle der Empfindung, und durch tiefere Ergründung des moralischen Geistes der Religion. Assaph dachte als Dichter mehr, als er fühlte, daher ist er auch Meister im Lehrgedicht und hat sich, freilich nur nach den mangelhaften theologi- schen Begriffen seiner Zeit, in der Theodicee ver- sucht. — Man hat, um in denjenigen Psalmen, die diesem Assaph, Davids Zeitgenossen, unmöglich beige- legt werden können, die Aufschrift לְאָסָף nicht gerade zu als unwahr darzustellen, die Vermuthung geäussert, es möchte noch in späteren Zeiten ein anderer Assaph gelebt haben, welchem diese Psalme angehören. Allein da müßte man ausser dem ältern Assaph, Davids Sang- meister, wenigstens drei jüngere Assaphs annehmen; denn der 78ste Psalm gehört höchst wahrscheinlich in Abiams Regierungszeit, der 77ste in die Zeit des ba- bylonischen Exils, und der 74ste und 79ste müssen noth- wendiger Weise in das makkabäische Zeitalter herabge- setzt werden. Es könnte aber der Name Assaph unter den Psalmenverfassern gar nicht mehr genannt werden, wenn gegründet wäre, was Augustinus [9]) über die Aufschrift לְאָסָף sagt. Er will darin keinen Eigen- namen erkennen; aber Sprache und Tradition sind ihm entgegen.

Den 90sten Psalm eignet die Aufschrift dem Mo- seh zu, und was auch gegen die Richtigkeit dieser An-

gabe gesagt worden ist, so ist doch nicht Ein bedeutender Grund vorhanden, dieses Gedicht dem Moseh abzusprechen; bloß der Argwohn, man könne aus so frühen Zeiten keine so gelungenen dichterischen Producte erwarten, konnte den schon von Grotius und Rüdinger erhobenen Zweifeln ein neues Gewicht geben. Sprache und Darstellungsart kommen ganz den im Pentateuch befindlichen ächten Gedichten Mosehs gleich.

Der 88ste Psalm ist in der Aufschrift Heman, dem Serachiten, zugeschrieben. Er war einer von den Sangmeistern Davids (I Paral. VI, 18. XV, 17.) und er war gesetzt über das Sängerchor der Kahatiten und gehörte zur Familie Serach, und deswegen heißt er der Serachite (אֶזְרָחִי). Da er den Ruhm eines sehr weisen Mannes auf die spätern Zeiten brachte (I Reg. V, 11.), so hat er Nichts wider sich, ihm einen Psalm zugeschrieben zu sehen. Es ist möglich und selbst wahrscheinlich, daß er mehrere gedichtet hat; aber sie müssen alle ein Raub der Zeit geworden sein; denn der einzige, der noch seinen Namen trägt (Ps. 88.), ist offenbar nicht von ihm; er gehört in eine spätere Zeit. Daher haben nun Einige einen andern, später lebenden, Heman angenommen, und auf diesen die Aufschrift des Psalms bezogen [10]). Allein es ist leichter, einen Irrthum in der Aufschrift des Psalms anzunehmen, als sich dieser Vermuthung zu überlassen, welche weiter nichts für sich hat, als die Möglichkeit. Heman war als Psalmode bekannt, und es mögen wirklich mehrere ächte Psalme von ihm vorhanden gewesen sein. So wie nun die Nachwelt seinem

nem Collegen Assaph einige beigelegt hat, auf welche derselbe keine Ansprüche hat, so widerfuhr auch ihm diese ungebürliche Ehre, und bei ihm hat sich nur der sonderbare Zufall ereignet, daß alle seine ächten Psalme von der Zeit verschlungen worden sind und dagegen nur ein Einziger von den ihn mit Unrecht beigelegten ihrem zermalmenden Zahne entgieng.

Der 89ste Psalm ist in der Aufschrift Ethan, dem Serachiten, beigelegt. Dieser Ethan gehörte zu der nämlichen Familie, als Heman (I Paral. II, 6.) und war auch einer von den Sangmeistern Davids (I Paral. XV, 17. 19.), er war über die Sängerabtheilung der Merariten gesetzt (I Paral. VI, 29 ff.). Da er gleichfalls auch in spätern Zeiten als ein weiser Mann berühmt war (I Reg. V, 11.), so kann es an sich nicht befremden, seinen Namen als Namen des Verfassers vor einem Psalme zu finden. Aber er scheint das nämliche Schicksal als Heman gehabt zu haben, daß von seinen ächten Psalmen keiner gerettet wurde, und bloß ein einziger übrig blieb, vor welchen man seinen Namen aus Irrthum gesetzt hat. Denn dieser 89ste Psalm gehört wahrscheinlich in Hiskiahs Regierungszeit, andere setzen ihn sogar noch tiefer, in die nächste Zeit vor dem babylonischen Exil herab. Man hat auch hier die Vermuthung geäussert, ob nicht ein später lebender Ethan der Verfasser dieses Psalms sei, allein die Aufschrift will gewiß von dem Sangmeister Ethan [11]) zu Davids Zeit verstanden sein.

Eilf Psalme (42. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 84. 85. 87. 88.) haben die Aufschrift לִבְנֵי קֹרַח: Die

Korachiten waren eine Sängerfamilie (II Paral. XX, 19.), welche von Korach (I Paral. V, 22.) den Namen hatte und zu der Sängerabtheilung der Kahatiten gehörte. Einige verstehen diese Aufschrift so, daß dieser und jener von den Korachiten, der zugleich Dichter war, diese Psalme verfaßt habe, und, da sich dieses Sängerchor in allen Zeiten forterhalten hat, so scheint man durch diese Interpretation den Vortheil zu gewinnen, in der Bestimmung des Zeitalters dieser Psalme, die aus verschiedenen Zeiten sein müssen, nicht verlegen zu werden. De Wette[12]) glaubt sogar, um consequent zu bleiben, müsse man in dieser Aufschrift eine Anzeige der Verfasser anerkennen. Allein um in diese Behauptung einstimmen zu können, müßte erst die grammatische Nothwendigkeit gezeigt werden, das präfigirte ל jedesmal als die Anzeige des Verfassers annehmen zu müssen. Diese Gegenforderung ist aber Niemand zu leisten fähig. Es läßt sich bei diesen Psalmen mit der Aufschrift לִבְנֵי קֹרַח nicht einmal ein Irrthum des Urhebers der Aufschriften über die Verfasser der Psalmen vermuthen. Denn derselbe kann doch nicht den wunderlichen Einfall gehabt haben, ausser einem von den Korachiten noch einen andern Dichter als Verfasser zu nennen. Dieß hätte er aber offenbar bei Ps. 88. gethan, wo nach לִבְנֵי קֹרַח noch nachfolgt לְהֵימָן הָאֶזְרָחִי, was sicherlich den Verfasser angeben soll. Es ist also nothwendig, die Worte לִבְנֵי קֹרַח in den Aufschriften dieser eilf Psalme als musikalische Note zu nehmen: durch die Korachiten sollten diese Psalme in dem h. Zelte oder im Tempel aufgeführt werden. Diese Auslegung bestätiget sich auch, wie Jahn[13]) bemerkt,

merkt, daraus, daß mehrmals zugleich die Instrumente angegeben sind, welche dabei gebraucht werden sollten. Welchen Dichtern und welchen Zeitaltern nun aber diese Psalme angehören mögen? Der 42ste Psalm macht mit dem 43sten ein Ganzes aus, und diesen schreibt die alexandrinische Version dem David zu. Da der Inhalt beider mit Unrecht in unserm gedruckten Texte, in vielen Handschriften und alten Versionen getrennter Psalme wirklich erlaubt, sie, zu einem Ganzen verbunden, dem David beizulegen, so haben wir es bereits schon oben gethan. Ausserdem können dem David auch noch der 46ste und 47ste Psalm beigelegt werden. Der 45ste gehört in die Regierungszeit Salomo's; denn dieser König ist ohne Zweifel der Gegenstand dieses Psalms; das Zeitalter des 87sten läßt sich nicht genau bestimmen; doch kann er erst eine geraume Zeit nach der Zertheilung des Reiches geschrieben worden sein, weil er schon messianische Ideen enthält; der 48ste fällt in die Regierungszeit Josaphaths; der 84ste ist ein Reiselied frommer Festbesucher und kann vielleicht selbst in die spätere Zeit von Davids Regierung hinaufgesetzt werden; der 85ste gehört in die Zeit des Exils; der 44ste ist offenbar aus dem makkabäischen Zeitalter und das Alter des 49sten und 88sten läßt sich nicht bestimmen. Daß diese sämmtlichen Psalme mit der Aufschrift לִבְנֵי קֹרַח sich in poetischer Hinsicht sehr auszeichnen und unter die besten gehören, hat sehr leicht den Gedanken, daß sie alle von Einem Verfasser seien, erzeugen können, aber fest gegründet kann er nicht werden durch diese Erscheinung. Uebrigens ist bei den meisten die dichterische Ausführung in einzelnen Zügen und Wen-

dun-

dungen so charakteristisch verschieden, daß die Annahme verschiedener Verfasser schon allein dadurch gerechtfertigt wäre, wenn sie auch nicht durch die deutlichsten Beziehungen auf verschiedene Zeiten nothwendig gemacht würde.

Zwei Psalme (72. 127.) haben die Aufschrift לִשְׁלֹמֹה und deswegen wird auch des Salomoh unter den Psalmenverfassern gewöhnlich gedacht. Allein über den 72sten Psalm haben wir schon beiläufig entschieden, daß er nicht von Salomoh, sondern auf ihn gedichtet ist (S.1949.). Auch der 127ste Psalm kann diesem Könige nicht zugeschrieben werden, denn er ist ein Reiselied jüdischer Exulanten, die unter Cyrus oder Darius Hystaspis in ihr Vaterland zurückgiengen. Die Aufschrift לִשְׁלֹמֹה ist, wie schon mehrere Ausleger bemerkt haben, bloß eine unglückliche Conjectur aus einem Worte des ersten Verses, und sie scheint sogar jünger zu sein, als die alexandrinische Version, weil sie in dieser Version nicht gefunden wird.

Schon die Kirchenväter haben auch den Jedithun oder Jeduthun unter den Psalmverfassern aufgeführt, und einige wenige Neuere folgen noch ihrem Beispiele. Allein mit Unrecht; denn bei Ps. 77. steht nach עַל יְדִיתוּן noch לְאָסָף und bei Ps. 62. noch מִזְמוֹר לְדָוִד, und eben so bei Ps. 39. nach לִידִיתוּן eben dasselbe. Es ist also ganz offenbar, daß diese drei Aufschriften, in welchen Jedithuns Name vorkommt, durch denselben nicht den Verfasser, sondern den Sangmeister oder Sängerchor, durch welche diese Psalme aufgeführt werden sollten, angingen.

In

In den der alexandrinischen Version und auch einigen ihrer Töchter eigenthümlichen Aufschriften [15]) kommen noch die Namen Jeremiah, Ezechiel, Haggai und Zachariah vor, z. B. Ps. LXV. (nach der Abtheilung des hebr. Textes) Vulg. *Psalmus Dauid. Canticum Ieremiae et Ezechielis de populo transmigrationis, quando incipiebant proficisci;* Ps. 112. *Halleluiah reuersionis Aggaei et Zachariae;* Ps. 137. die LXX (nach dem Cd. Vatic.): *τω Δαβιδ, Ιερεμιȣ;* Ps. 138. *ψαλμος τω Δαβιδ, Αγγαιȣ και Ζαχαριȣ* (der Cod. Alex. bloß *τω Δαβιδ, Ζαχαριȣ*); Ps. 139. (nach dem Cd. Alex.) *τω Δαβιδ ψαλμος, Ζαχαριȣ εν τη διασπορα;* Ps. CXLVI. CXLVII. CXLVIII. *Αλληλȣια, Αγγαιȣ και Ζαχαριȣ.* Man darf als gewiß voraussetzen, daß alle diese Notizen eine gemeinschaftliche Beziehung haben, auf den Verfasser der Psalme kann sie aber unmöglich gehen; auch nicht einmal auf eine spätere Ueberarbeitung derselben, denn warum denn bei den meisten mehr als Ein Ueberarbeiter? Es sind das liturgische Anmerkungen, welche die Personen nennen, durch welche diese Psalme zu irgend einem öffentlichen Gebrauche auserlesen und angeordnet oder empfolen worden sind oder empfolen worden sein sollen. Dieß lassen schon andere Aufschriften dieser Art, welche sich in der alexandrinischen Version befinden, erkennen: Ps. LXXI. *τω Δαβιδ υἱων Ιωναδαβ και των πρωτων αιχμαλωτισθεντων.* Dieser dem David auch wahrscheinlich angehörende Psalm wurde von den ersten Exulanten, insonderheit von den Jonadabiten, wegen seines passenden Inhalts als Reiselied gebraucht; auf wessen Anordnung oder Veranstaltung ist hier aber nicht ge-

sagt.

sagt. Ps. 96. ὅτε ὁ οικος (der Tempel) ωκοδομηται μετα την αιχμαλωσιαν, ωδη τω Δαβιδ. Dieser Psalm, welcher höchstwahrscheinlich von David gedichtet worden war, als er die Bundeslade auf den Zion bringen ließ, wurde beim Bau des zweiten Tempels zu irgend einem gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt, ohne daß aber auch hier berichtet wird, wer dem Psalme diese neue Bestimmung gegeben habe. Anderwärts ist diese Notiz beigefügt. Haggai und Zachariah, welche sich, wie ihre Orakel beweisen, um die Vollendung des Tempelbaues so verdient machten, sorgten auch für die Wiederherstellung des Tempelgesangs und beide gemeinschaftlich ordneten die Absingung des 138, 146sten, 147sten und 148sten, Zacharias allein aber die Absingung des 139sten Psalms an. Daß beide Propheten ihr Augenmerk auch auf diese Sache gerichtet haben, habe ich bereits oben (Thl. 4. S. 1696.) aus der Tradition angeführt. So mögen nun auch Jeremiah und Ezechiel bei dem Abzuge der Exulanten denselben dieses oder jenes Reiselied empfolen oder nachgehends jener in Palästina und dieser in Babylonien ihren leidenden Glaubensbrüdern diesen oder jenen Trost- und Hofnungsgesang in die Hände gegeben haben; nur scheint sich die noch auf unsere Zeiten gekommene Tradition in Ansehung des 65sten und 137sten Psalms geirrt zu haben, wie denn überhaupt die Richtigkeit aller dieser liturgischen Angaben für uns kein Gegenstand der Untersuchung wird. Es ist uns nur darum zu thun gewesen, zu beweisen, daß die Namen Jeremiah, Ezechiel, Haggai und Zachariah in diesen besondern Aufschriften der alexandrinischen Version und ihrer

Töch-

Töchter nicht die Verfasser der Psalme angeben wollen.

Werfen wir einen Blick auf alles über diesen Gegenstand gesagte zurück, so ergiebt sich, daß beinahe bei der Hälfte der Psalmen ihre Verfasser unbekannt sind und sich nicht einmal errathen lassen. Dieß gilt nicht bloß von dem größern Theile der sogenannten anonymischen Psalme [14]), sondern auch von denjenigen, welche in der Aufschrift offenbar nicht den rechten Verfasser angeben. Die Ausleger haben sich freilich bei diesem und jenem Psalme dieser Art Vermuthungen erlaubt und mit Rücksicht auf das mehr oder weniger gewisse Zeitalter dieser Psalme den Propheten Samuel, den Propheten Nathan, den König Salomoh, den Propheten Jesaiah, den König Hiskiah, den Propheten Jeremiah, den Priester Esrah, den Mardochai und vielleicht noch andere aus ihrer Anonymität hervorgezogen und ihnen nach den Aussprüchen der höhern Kritik zugeeignet, was ihnen die Zeugnisse der Geschichte und Tradition vorenthalten. Aber immer sind das nur sehr gewagte Versuche, eine der vielen Lücken in der hebräischen Literaturgeschichte auszufüllen. Bei denjenigen Psalmen, die aus einer solchen Zeit sind, aus welcher uns fast alle Namen von Schriftstellern fehlen, bei dem 80sten Psalme, der in die Richterperiode zu gehören scheint, bei den Psalmen, welche in die Zeit des Exils fallen (Ps. 77. 85. 130. 137.) bei den Psalmen, welche sich das persische Zeitalter zueignet (Ps. 103. 107. 116. 120. 124. 126. 127. 128. 129. 131. 133. 134. 139. 144, 12—15. 146.), bei den Psalmen,

welche

welche offenbar erst im makkabäischen Zeitalter geschrieben worden sind (Ps. 44. 69. 74. 79. 115. 118. 119. 149.), und endlich bei Psalmen, bei welchen es sich nicht genau bestimmen läßt, ob sie in das persische oder in das makkabäische Zeitalter gehören (Ps. 95. 99. 100. 113. 117. 135. 136. 147. 148. 150. Tempelhymnen, Ps. 92. ein Sabbatspsalm, Ps. 111. 114. Passahfest-Psalmen, Ps. 121. 122. 123. 125. Reisepsalme jüdischer Festbesucher) — bei allen diesen Psalmen kann man über ihre Verfasser auch gar nicht einmal Vermuthungen machen, wenn man auch wollte [15]). Noch ein anderer Umstand ist vorhanden, welcher die Untersuchung über die Verfasser mehrerer jüngerer Psalme erschwert oder gewissermassen überflüssig macht. Sie sind nämlich sichtbar bloße Nachahmungen älterer Psalme. Diese Bemerkung haben zwar schon längst mehrere, besonders neuere, Ausleger bei einzelnen Psalmen gemacht; aber erst de Wette [16]) hat sich das Verdienst erworben, diese Sache im Allgemeinen zur Sprache zu bringen. Es ist auch wirklich zum kritischen und ästhetischen Verständniß der Psalmen höchst nothwendig, das Originelle und Nachgeahmte in ihnen zu unterscheiden. Besonders gewinnt dadurch der Kritiker eine neue Hilfe, über das Alter mancher Psalme mehr Gewißheit zu bekommen; denn selten kann der Fall eintreten, wo es zweifelhaft bliebe, was das Original und was die Copie, was also älter oder jünger ist. Nicht bloß in Anlage, Ton und Inhalt sind manche Psalme einander sehr gleich, sondern bisweilen zeigen sich wörtliche Nachbildungen, vornämlich in den spätern National- und Personalklagliedern,

in

in den Tempelhymnen und überhaupt in den meisten liturgischen Psalmen. Was jenen Punct betrifft, ist zwar große Vorsicht nöthig, um nicht, was unwillkührliche Folge der Abhängigkeit der späteren von der ältern (besonders davidischen) Psalmenpoesie ist, zu einem absichtlichen Plagiat zu machen; aber wo sich wörtliche Reminiszenzen zeigen, muß immer die absichtliche Nachahmung bestimmter einzelner Originalstücke als entschiedene Sache gelten. Zwar darf man nicht diejenigen Psalme hieher rechnen, welche vom Anfang bis zum Ende wenig veränderte Wiederholungen anderer Psalme entweder nach ihrem ganzen Umfange oder nur Theilweise sind (s. S. 1942.), da sie in die Klasse verschiedener Editionen oder auch nur Abschriften der Psalme gestellt werden müssen; aber so wenig bei diesen, in ihrer Absonderung von ihren Originalen betrachtet, nach ihrem Verfasser gefragt werden kann, so gering ist die Aufforderung, der Abkunft derjenigen Psalme nachzuforschen, welche nur im Allgemeinen als Nachbildungen älterer Psalme sich darstellen. Denn führt uns auch die Zeit, in welche sie zu gehören scheinen, auf Namen, die man in das Verzeichniß der Psalmoden setzen dürfte, wer könnte diesen oder jenen Mann, dessen Ehre unangetastet ist, zu einem Plagiarius machen? Wahrscheinlich sind diese spätern nachgeahmten Psalmen von den levitischen Tempelsängern ausgegangen und waren ein liturgisches Bedürfniß der Zeit.

1) Von den Urhebern der Psalmen, in Aug. Calmets bibl. Untersuchungen, Thl. 6. S. 406 ff.

2) Au-

2) Augustinus *de Ciu. Dei* XVII, 14. T. VII. ed. Antw. p. 361. In quibus (Psalmis) nonnulli volunt, eos solos factos esse a Dauid, qui eius nomine inscripti sunt. Sunt item qui putant, non ab eo factos, nisi qui praenotantur *ipsius Dauid* (מִזְמוֹר לְדָוִד); qui vero habent in titulis *ipsi Dauid* (לְדָוִד מִזְמוֹר), ab aliis factos, personae ipsius fuisse coaptatos. Quae opinio voce euangelica Saluatoris ipsius refutatur, vbi ait, quod ipse Dauid in Spiritu Christum dixerit esse Dominum suum, quoniam Psalmus Centesimus nonus (decimus) sic incipit: *dixit dominus domino meo* etc. Et certe idem Psalmus non habet in titulo *ipsius Dauid* (מִזְמוֹר לְדָוִד), sed *ipsi Dauid* (לְדָוִד מִזְמוֹר), sicut plurimi. Mihi autem credibilius videntur existimare, qui omnes illos centum et quinquaginta Psalmos eius operi tribuunt, eumque aliquos praenotasse etiam nominibus aliorum, aliquid quod ad rem pertineat figurantibus, ceteros autem nullius hominis nomen in titulis habere voluisse, sicut ei varietatis huius dispositionem, quamuis latebrosam, non tamen inanem Dominus inspirauit. Nec mouere debet ad hoc non credendum, quod nonnullorum nomina Prophetarum, qui longe post Dauid regis tempora fuerunt, quibusdam Psalmis in eo libro leguntur inscripta; et quae ibi dicuntur, velut ab iis dici videntur. Neque enim non potuit propheticus spiritus prophetanti regi Dauidi haec etiam futurorum prophetarum nomina reuelare, vt aliquid, quod eorum personae conueniret, prophetice cantaret, sicut res *Iosias* (I Reg. XIII.) exorturus et regnaturus post annos amplius quam trecentos, cuidam Prophetae, qui etiam facta eius futura praedixit, cum suo nomine re-

reuelatus est." Chrysostomus (*Prolog. in Psalm.*): *τινες μη προσεσχηκοτες τη ταξει και τη ακριβεια, μηδε θελησαντες εκ των ειδοτων ταυτα διδαχθηναι εις αλληγοριας ετραπησαν, μηδε παντας ειναι τȣς ψαλμȣς αποφηναμενοι τȣ Δαβιδ, αλλα των εξ αυτȣ παραλαμβανοντων Φανερȣς ειρηκοτες· όπερ ποτε ὁ κυριος η αποςολος τινας έτερȣ περι ψαλμȣ ȣκ εμνημονευσεν ει μη τȣ Δαβιδ.* *Homil. in Psalm.* L. (LI.) Opp. Edit. Francof. T. III. S. 847. *ȣ γαρ άπαντες οἱ ψαλμοι εις τον Δαβιδ οιρημενοι εισιν· άπαντες πεν γαρ παρ αυτȣ, ȣ παντες δε εις αυτον ειρηνται.* Auch Theodoret spricht in mehreren Stellen seines Commentars über die Psalmen zu Gunsten dieser Meinung und Philastrius macht sogar diejenigen, welche dem David nicht alle Psalme beilegen, zu Häretikern, *de Haeress.* CXXVII. *ed. Fabric.* S. 269f. Euthym. Zigab. in Praef. in Psalm. *αλλοι δε λεγȣσιν, οἱς και εγω συντιθεμαι, παντας τȣς ψαλμȣς ειναι τȣ Δαβιδ.* Auch neuere Ausleger, z. B. der gelehrte Bartolocci (*Bibl. Rabb.* T. II. S. 214.) und Fink (*Meditt. th. in Psalmos.* Epist. Dedic.) bekannten sich noch zu dieser Meinung. Sie ist von den Juden zu den Christen herübergekommen; denn sie findet sich schon im Talmud Tr. Pesachim c. 10. S. 117. — כל תושבוחות האמורות בספר תהלים כולן דוד אמרן *omnes laudes, quae dicuntur in libro Psalmorum, omnes illas dixit Dauid.* Leicht ist es, den Ursprung dieser Meinung aufzufinden; sie bildete sich aus der Gewohnheit, dieses Buch die Psalme Davids zu nennen. Dieß bestätiget sich auch durch den Hilarius, welcher sehr gegen die Benennung Psalme Davids, die im hebräischen Codex auch wirklich nur am Schlusse des 72sten Psalms und offenbar nicht als Bezeichnung des Ganzen steht, eifert, und auf dem Namen Psalmenbuch bestehet,

wel-

welcher die Mehrheit der Verfasser zuläßt; Alii ita inscribendos Psalmos existimauerunt: *Psalmi Dauid*, quo titulo intelligi volunt, eos omnes a Dauide fuiste conscriptos. Sed nos secundum apostolicam authoritatem: *librum Psalmorum* et nuncupamus et scribimus. Ita enim in Actis Apostolorum dictum meminimus. — Sunt autem plures eorumdem Psalmorum scriptores. Nam in aliquibus *Dauid* auctor praescribitur, in aliquibus *Salomon*, in aliquibus *Assaph*, in aliquibus *Idithun*, in aliquibus *filiorum Chore*, in aliquo *Moysi*. Ex quo absurdum est, *Psalmos Dauid* cognominare, cum tot auctores eorum ipsis inscriptionum titulis edantur. Et *liber Psalmorum* rectius esse dicetur, diuersis in vnum volumen prophetiis diuersorum et auctorum et temporum congregatis, Hilarius in *Prolog. in libr. Psalmorum* 1. 2. *Opp. edit. Herbipol.* T. 2. S. 137 ff. Doch nicht bloß allein auf die Benennung Psalme Davids wurde diese Meinung gestützt, sondern, wie aus der oben mitgetheilten Stelle des Augustinus zu ersehen ist, auch darauf, daß in den der alexandrinischen Version eigenthümlichen Aufschriften bisweilen zwei Namen zugleich stehen, worin man einen deutlichen Beweis zu sehen glaubte, daß diese Namen nicht die Namen der wirklichen Verfasser der Psalme, sondern nur die Namen der Personen seien, an deren Stelle ein anderer, nämlich David, dessen Name sogar bisweilen dabei steht, im prophetischen Geiste diese Psalmen geschrieben habe. Allein wie steht es denn mit dem 90sten Psalm, der in der Aufschrift dem Moseh zugeeignet ist? Ausserdem legten aber schon die ältern Rabbinen dem Stammvater des Menschengeschlechts, dem Könige Melchisedek, und dem Abraham einzelne Psalme bei. Wie ließe sich damit jene Meinung, daß David der

Ver-

Verfasser aller Psalme sei, vereinbaren? Im Talmudischen Tractat *Baua Bathra* c. 1. f. 14. heißt es: דוד כתב ספר תהלים על ידי עשר זקנים על ידי אדם הראשון על ידי מלך צדק ועל ידי אברהם ועל ידי משה ועל ידי הימן ועל ידי ידותון ועל ידי אסף ועל ידי שלושה בני קרח *Dauid scripsit librum Psalmorum per manus decem Seniorum, per manus primi hominis, per manus Melchisedek, per manus Abrahami, per manus Mosis, per manus Heman, prr manus Ieduthum, per manus Assaph, et per manus trium filiorum Korah.* De Wette (Commentar über die Psalmen S. 17.) interpretirt diese Worte so: David habe vermittelst (עַל יְדֵי) Adams, Melchisedeks rc., gewissermassen sie inspirirend, die ihnen beigelegten Psalme geschrieben. Allein so weit auch die spätern Juden in ihrer Achtung gegen David giengen, so konnten sie doch dieselbe nicht so hoch treiben, ihm eine göttliche Handlung beizumessen. Vielleicht könnte עַל יְדֵי nach seiner buchstäblichen Bedeutung: auf die Hand, das lateinische: *in animam alterius* sein; doch auch diese exegetische Vermuthung ist überflüssig. Die beste Erläuterung giebt ein Glossem des Talmuds: עַל יְדֵי ist *secundum manus:* so wie Adam, Melchisedek, Abraham, Moseh, Heman, Jeduthum, Assaph und die Söhne Korachs (von Psalmenverfassern nach Davids Zeit ist in dieser Stelle keine Rede) ihre Psalme mit ihrer Hand niedergeschrieben hatten, so hat sie David in ein Ganzes zusammengetragen. Diese Erklärung bestätiget sich auch aus dem sonstigen Gebrauche des Zeitworts כתב im Talmud (s. m. Uebersetzung des Daniel Thl. 1. S. 87 ff.). Nach dieser Deutung haben sich also nicht alle alten Rabbinen von der ungereimten Behauptung hinreissen lassen, daß David der Verfasser aller Psalme sei. Diejenigen Aufschriften, die andere Verfasser angeben, bieten ein zu starkes Gegen-

genargument dar. Daher schreibt Hieronymus (*Prologus in Psalmos ad Sophronium*): Psalmos eorum testamur auctorum, qui ponuntur in titulis, Dauid scilicet, Assaph, Idithun, filiorum Core, Ethan Ezrachitae, Moysi, et Salomonis, et reliquorum, quos Esdras primo volumine comprehendit. Aus den obigen, wenn gleich für die gegenseitige Meinung zeugenden Anführungen erhellt, daß auch schon von allem Anfange an und beständig fort ein starker Widerspruch Statt gefunden hat. Vgl. Carpzouii *Introd. in libr. V. T.* poet. S. 91 ff. Starck *carmina Dauidis* S. 394 ff.

3) Ich kann nicht begreifen, warum so viele alttestamentlichen Kritiker und Psalmenausleger von Eichhorn an behaupten, die hebräischen Aufschriften eignen dem David ein und siebenzig Psalmen zu, in welche summarische Zahl wohl auch noch der 110te Psalm eingerechnet ist. Diesen mitgerechnet geben die Aufschriften dem David drei und siebenzig Psalme, und denselben weggerechnet zwei und siebenzig. Sollten bei jener Anzahl vielleicht der 39ste und 62ste Psalm nicht mitgezählt, sondern dem Jedithun zugezählt sein, so wäre es doch wohl bloße Willkührlichkeit, in den Aufschriften beider Psalme nicht in dem מִזְמוֹר לְדָוִד, sondern in dem לִידִיתוּן und עַל־יְדוּתוּן die Anzeige des Verfassers finden zu wollen. Jahn (Einleitung Thl. 2. Abschn. 3. S. 708.) giebt mit Einschluß des 110ten Psalms die Zahl 75 an, weil er auch den 66sten und 67sten Psalm in das Verzeichniß derer setzt, welche im hebräischen Texte dem David zugeschrieben sind. Vermuthlich deswegen, weil der 66ste in Cd. 39. Kenn. in der Aufschrift hat מִזְמוֹר לְדָוִד, und der 67ste in Cdd. 89. 214. Kenn. 54. (a pr. m.) 874. (corr.) de Ross. eben so.

4) Der

4) Der Cod. Alex. hat aber diese Aufschrift τω Δαυιδ nicht, sondern dafür: τοις υιοις Κορε; vermuthlich eine Zurücktragung aus Ps. 42.

5) Ich rechne natürlicher Weise zu den anonymischen Psalmen auch diejenigen, welche die Aufschrift לִבְנֵי קֹרַח haben, weil sich im Verfolg ausweisen wird, daß diese und einige andere ähnliche Bezeichnungen nicht den Namen des Verfassers angeben sollen.

6) *Character Dauidis ad regulas poeseos lyricae examinatus*, in Ioh. Aug. Starckii *Sylloge Commentatt. et Obseruatt. philolog. criticis.* Thl. 1. Joh. Gottfr. Hasse's Idiognomik Davids oder Untersuchungen über Davids Bildung, Eigenes, Schicksale, Dichtung, Begeisterung, Wahrsagung, Dogmatik, Moral und Idiopoetik. Jena 1784. 8. Ueber das Leben und den Character Davids. Aus dem vierten Theile der Charakteristik. Herausgegeben von Aug. Herm. Niemeyer. Halle 1779. 8. Herder vom Geiste der ebräischen Poesie, Thl. 2. S. 348 ff. Eichhorns Einleitung in das A. Testament, Thl. 3. S. 458 ff. Hartmanns Versuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie, Thl. 1. S. 350.

7) Eichhorns Einleitung in das A. Testam. Thl. 3. S. 461 f.

8) De Wette's Commentar über die Psalmen, S. 21.

9) Augustini *Enarratio in Ps.* LXXIII. (Opp. Edit. Antwerp. T. IV. p. 565.) Quid est *Assaph?* sicut inuenimus in interpretationibus ex lingua hebraica in graecam et ex graeca nobis in latinam translatis, Assaph *Synagoga* interpretatur. Vox est ergo Synagoga. *Enarrat. in*

Psalm. LXXIV. (p. 574.) *Assaph* latine *congregatio*, graece *Synagoga* dicitur. Allerdings ließe sich die sonderbare Erscheinung, daß Psalme aus so entlegenen Zeiten die Aufschrift אָסָף haben, sehr leicht erklären, wenn diese Aufschrift den Sinn hätte: für die Synagoge (d. h. in den Synagogen zu gebrauchen); allein ein Nomen adpellatiuum אָסָף hat es niemals gegeben. Hebraei sermonis ignorantiam, bemerkt der ehrenwerthe Carpzov, tum quoque nimium allegoriae studium, optimo patri (Augustino) imposuisse aprico est. Noch ärger, wahrhaft zum Lachen war es, wenn Einige in Assaph den Fabeldichter Aesop erkennen wollten; s. Carpzouii *Introd. in librr. poet. V. T.* S. 103.

10) Auch Gesenius unterscheidet in seinem Onomasticon (Hebräisch-deutsches Wörterb. Thl. 2. S. 1256.) Heman, den Sangmeister Davids, von Heman, dem Serachiten I Paral. II, 6., welchen er in der Aufschrift des 88sten Psalms findet. Allein der Heman I Paral. II, 6. kann kein Anderer sein, als Davids Sangmeister dieses Namens. Denn I Reg. V, 11. wird Heman mit Etham, dem Serachiten, zusammengestellt, und in der Stelle I Paral. II, 6. stehen sie ja beide unter den Nachkommen Serachs. Dieser Etham ist aber kein anderer, als Davids Sangmeister dieses Namens I Paral. VI, 29. Eben so erscheinen Heman und Etham als zu Einer Familie gehörig in I Paral. XV, 17. 19. und hier wird Heman ein Sohn Joels genannt, eben so wie I Paral. VI, 18. Einer ihrer Altvodern hatte Serach geheissen. Nur darf man nicht an Serach, den Sohn des Juda Gen. XXXVIII, 30. XLVI, 12. denken, sonst muß man sich gefallen lassen, wenn Jahn von Misverständnissen in dieser Sache redet (Jahns Einleitung 2c. Thl. 2. S. 712.). Heman und Etham waren

ren Leviten, sie können also nicht von diesem Serach abgestammt haben. Das Verwandtschaftsverhältniß zwischen Heman und Etham war dieses: Sie gehörten zum Stamme Levi, Heman zum Geschlechte Kahat, Etham zum Geschlechte Merari, beide aber zur Familie Serach. Assaphs Verwandtschaftsverhältniß zu beiden war dieses: er gehörte auch zum Stamme Levi, aber zum Geschlechte Gersom. Was seine Familie für einen Namen hatte, wissen wir nicht. Unter seinen Vorfahren kommt I Paral. VI, 6. 26. ein Serach vor, welcher aber nicht mit demjenigen Serach verwechselt werden darf, welcher der Familie der Serachiten, wozu Heman und Etham gehörten, den Namen gegeben hat. Dieser Serach ist für uns eine ganz unbekannte Person.

11) Diesen Etham, Davids Sangmeister, haben viele ältere Ausleger für einerlei Person mit Jedithun oder Jeduthun gehalten; auch noch Dereser thut es. Man hat geglaubt, dieser Mann habe diese beide Namen geführt. Der Grund, worauf sich diese Meinung stützet, ist der: I Paral. XXV, 1 ff., wo von den besondern Sängerabtheilungen zu Davids Zeit und von ihren Vorstehern ebenfalls Nachricht gegeben wird, steht neben Assaph und Heman jedesmal Jedithun, niemals aber Etham. Um diese Discrepanz auszugleichen, könnte man nun wohl mit einigen ältern Auslegern annehmen, daß dieser Bericht von einem etwas spätern Zustande der Dinge ausgehet. Zuerst war Etham von David über die Sängerabtheilung der Merariten gesetzt worden; er starb aber frühzeitig und in seine Stelle trat Jedithun; die Sängerabtheilung der Merariten hat nun nach seinem Namen den Namen Jedithuniten (II Paral. XXXV, 15. Neh. XI, 17.) erhalten. Allein es ist wohl sicherer, anzunehmen, daß die Erzählung I Paral. XXV, 1 ff. unvollständig ist. Es ist dar-

in Etham und die große Sängerabtheilung der Merariten übergangen, dafür aber Jedithun und die seinen Namen führende Sängerfamilie gesetzt. Diese war nur ein einzelner Zweig oder ein besonderer Chor der allgemeinen Sängerabtheilung der Merariten; denn Jedithun gehörte zu dem Geschlechte der Merariten (I Paral. IX, 16.) und die drei großen Sängerabtheilungen, welche David unter die Aufsicht Assaphs, Hemans und Ethams gestellt hatte, waren bekanntlich in kleinere Sängerchöre abgetheilt, wie man an den Korachiten beweisen kann. Jedithun war also bloß der Vorsteher eines kleinern Sängerchors, welches zu der zu Davids Zeit unter Etham stehenden Sängerabtheilung der Merariten gehörte. Dieser Sängerchor Jedithuns ist auch in den Aufschriften der Psalme 39. 62. 77. gemeint. So sahe schon Theodoret die Sache an: *τινες των συγγραφεων· τω Ιδιθεμ ανεθεσαν τον ψαλμον και εφασαν αυτον γεγραφηναι τετον· ἡ δε επιγραφη τεναντιον διδασκει· ὁτι τε μεν Δαβιδ ὁ ψαλμος, τω δε Ιδιθεμ ὡς τον των ἀδοντων πεπιςευμενω χορον εις το ψαλλειν εδοθη* (in Psalm. 39.). Wahrscheinlich hat sich von der Sängerabtheilung der Merariten nach dem Exil in dem neuen hierarchischen Staate zu Jerusalem nichts weiter gesammelt als der ehemalige einzelne Chor der Jedithuniten, und daher mag es kommen, daß die Stelle I Paral. XXV, 1 ff. II Paral. XXXV, 15., die von dem postbabylonischen Zustande der Sachen ausgehen, nichts von Etham und der unter ihm stehenden Sängerabtheilung wissen. Uebrigens muß man, um sich diese verworrene Sache nicht noch verworrener zu machen, den Sängerchor der Jedithuniten von den Jedithuniten, den Thürhütern (I Paral. XVI, 42.) unterscheiden.

12) De Wette's Commentar über die Psalmen S. 18.

13) Obgleich einige von diesen singulären Aufschriften sich nur allein in der syrischen oder lateinischen Version befinden, so sind doch fast alle von der alexandrinischen Version ausgegangen. Die Abschreiber derselben haben sich nur die Freiheit genommen, dann und wann eine auszulassen, und Mancher ließ sie alle mit einander weg. Auch die Abschreiber der syrischen, lateinischen und arabischen Version haben bisweilen eine oder die andere nicht aufgenommen. Daher die Discrepanz in diesem Puncte.

14) Der angenommene falsche Grundsaz, daß bei jedem Psalm der Verfasser desselben genannt sein müßte, hat schon in alten Zeiten den Glauben veranlaßt, daß alle anonymische Psalme dem zulezt vorher genannten Verfasser angehören. Man meinte nämlich, der Sammler oder Ordner unseres Psalmenbuches hätte aus Bequemlichkeit in diesen nachfolgenden izt anonymischen Psalmen den Namen des Verfassers weggelassen, weil er schon vorher, auf diese nachfolgende Psalme zurückweisend, stand. Man hätte aber, um sich gegen diese Meinung zu verwahren, nur das Einzige erwägen sollen, wie ungleich der Sammler des Psalmenbuches verfahren hätte, da er sonst oft in einer ganzen Reihe von Psalmen jedesmal den Namen des Verfassers giebt. Vergl. Starck *Carmina Dauidis* Thl. 2. S. 407 ff. wo noch nachzutragen ist Hilar. Pr. in Ps. c. 3. 4.

15) Am Schlusse dieser Untersuchung über die Verfasser der Psalmen muß ich, was aber bei sachkundigen Lesern gar nicht nöthig ist, erinnern, daß überhaupt genommen die Bestimmung der Verfasser der Psalme, und zum Theil auch ihres Zeitalters eine problematische Sache ist. Die Verschiedenheit der Ausleger in ihren Urtheilen über diesen Punct geben den augenscheinlichsten Beweis davon. Ich bin so ziemlich mit der Geschichte der Auslegung der Psalmen bekannt und kenne also auch die verschiedenen Meinungen

über

über die Verfasser und das Zeitalter der einzelnen Psalme. Die Gründe, warum ich bald diesen, bald jenen ältern oder neuern Auslegern in der oben gegebenen Chronotaxis der meisten Psalme gefolgt oder bisweilen von meinen eigenen Hypothesen ausgegangen bin, liegt lediglich in meinem individuellen exegetischen und kritischen Gefühle und in der Ueberzeugung, daß die Befugniß, seiner eigenen Meinung zu sein, ein jeder hat.

16) de Wette's Commentar über die Psalmen S. 23 ff.

§. 462.

Ueber das Alter der Aufschriften der Psalmen.

Die erste Bemerkung, welche wir nach der beendigten Untersuchung über die Verfasser der Psalmen machen müssen, ist diese: daß die Aufschriften nicht weniger Psalme uns einen falschen Verfasser angeben. Was hat es denn nun mit diesen Aufschriften für eine Bewandtniß? Wie können sie ächt sein d. h. von den Verfassern der Psalme selbst herrühren, da sie uns gerade über die Verfasser der Psalme oft eine Unwahrheit sagen? Sind sie erst von andern in früherer oder späterer Zeit hinzugethan worden? Gilt das bloß von der Nennung der Verfasser oder von dem ganzen Inhalte der Aufschriften? Gehört auch alles übrige, die Angaben der zu gebrauchenden Instrumente und Sangweisen, die Angaben der Veranlassung und Bestimmung der Psalme, spätern Zeiten an? Sind nur diese oder jene ächt, und läßt sich überhaupt ein allgemeines Urtheil über die Psalmaufschriften fällen? Wie viel

von

von dem bejaht oder verneint werden müsse, wird sich gleich zeigen.

Nach ihrer ganzen Integrität können die Aufschriften der Psalmen, überhaupt genommen, nicht darauf rechnen, für ächt gehalten zu werden. Denn a) eine beträchtliche Anzahl derselben giebt, wie wir bereits bewiesen haben, falsche Verfasser der Psalmen an; dieser Theil von denjenigen Aufschriften, welche in diese Klasse fallen, muß also ein späterer Zusatz sein, wenn auch das Uebrige, was sie bisweilen noch enthalten, für ächt gehalten werden dürfte: b) Einige Aufschriften enthalten Prädicate von den Verfassern der Psalmen, welche von einer solchen Beschaffenheit sind, daß sie unmöglich von ihnen selbst ihrem Namen beigefügt worden sein können. Es ist exegetisch gewiß, daß Moseh der Verfasser des 90sten Psalms ist und es mögen also die zwei ersten Worte der Aufschrift תְּפִלָּה לְמֹשֶׁה als ächt gelten; aber die zwei übrigen Worte: אִישׁ הָאֱלוֹהִים geben sich als späteren Zusatz ganz deutlich zu erkennen; denn Moseh, dessen ganzes Leben ein Beispiel der höchsten Resignation ist, hat sich gewiß nicht erlaubt, sich dieses vielsagende Prädicat, welches ohnedieß schon den Charakter der spätern jüdisch-theologischen Denkungsart und Terminologie trägt, beizulegen. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der Aufschrift des 18ten und 36sten Psalms; David, der Verfasser derselben, ist עֶבֶד יְהוָֹה genannt, welches hier offenbar als Ehrenname steht, welchen David selbst sich gewiß nicht beigelegt hat: c) die Namen תְּפִלָּה Bittgesang, מַשְׂכִּיל Lehrgedicht, und שִׁגָּיוֹן Klaglied

Lied stehen vor manchen Psalmen, die nach ihrem ursprünglichen Zwecke das nicht waren, sondern erst durch den Gebrauch späterer Zeiten dazu gemacht wurden (s. oben S. 1928 f.); folglich können diese Psalme auch erst in späteren Zeiten diese Namen erhalten haben, und sollte es auch nicht jedesmal gelingen, die Unangemessenheit dieser Benennungen aus einem späteren Gebrauche dieser Psalmen zu erklären, so bietet sich ein anderer Weg dar, der zu dem nämlichen Ziele führt. Im Fortgange der Zeit hatten die Wörter מַשְׂכִּיל, תְּפִלָּה und שִׁגָּיוֹן ihre etymologische Bedeutung verloren und wurden öfters mit תְּהִלָּה nach seiner jüngeren ganz allgemeinen Bedeutung gleichbedeutend, zur Bezeichnung eines jeden kleinen lyrischen Gedichtes, was die griechisch redenden Juden ohne Unterschied ψαλμος nannten, gebraucht. In jedem Falle müssen also diese Benennungen für spätere Zusätze zu den Aufschriften angesehen werden. d) Manche Psalme sind in ihren Aufschriften zweifach benahmt und es ist also schlechterdings nothwendig, wenigstens Einen der Namen für einen unächten Theil der Aufschrift zu halten. Der 45ste Ps. heißt מַשְׂכִּיל und zugleich שִׁיר יְדִידוֹת ein Liebeslied; dieß letzte ist er auch seiner Bestimmung und seinem Zwecke nach, aber jenen ersteren Namen kann er erst in späteren Zeiten bekommen haben, wenn auch der andere von dem Verfasser selbst wirklich herrührt: der 65ste Ps. hat die Aufschrift מִזְמוֹר לְדָוִד, heißt aber zugleich שִׁיר; beide Namen kann David nicht vorgesetzt haben: das nämliche gilt bei dem 75sten und 76sten Psalm, die als מִזְמוֹר לְאָסָף und zugleich als שִׁיר überschrieben sind: der 142ste Ps.

heißt

heißt לְדָוִד מַשְׂכִּיל und hat zugleich noch den andern Namen תְּפִלָּה, wenigstens Einer davon muß unächt sein: e) manche Aufschriften sind so überladen, daß man es ihnen gleich bei dem ersten Anblicke ansieht, daß sie mit einer fremden Bürde belastet sind. Das auffallendste Beispiel ist die Inscription des 88sten Psalms, welche eben so lang als breit ist: שִׁיר מִזְמוֹר לִבְנֵי קֹרַח לַמְנַצֵּחַ עַל־מָחֲלַת לְעַנּוֹת מַשְׂכִּיל לְהֵימָן הָאֶזְרָחִי: f) manche Aufschriften sind so beschaffen, daß sie wenigstens nicht zu gleicher Zeit mit den Psalmen selbst niedergeschrieben worden sein können, weil sie auf spätere Ereignisse hinweisen, z. B. die Aufschrift von Ps. 34., welche also lautet: לְדָוִד בְּשַׁנּוֹתוֹ אֶת־טַעְמוֹ לִפְנֵי אֲבִימֶלֶךְ וַיְגָרְשֵׁהוּ וַיֵּלַךְ; hieher läßt sich auch der letzte Theil der Aufschrift des 18ten Psalms ziehen: g) Man bemerkt, daß gewisse Reihen beisammenstehender oder auf einander folgender Aufschriften theils überhaupt, theils in der Stellung gewisser Worte eine Gleichförmigkeit haben, welche unmöglich ein Werk des Zufalls sein kann: von Ps. 3 bis 23. ist mit sehr wenigen Ausnahmen die Formel מִזְמוֹר לְדָוִד die herrschende; die Psalme 25 — 28. haben bloß לְדָוִד, desgleichen Ps. 34 — 37. Ist auch beides einerlei und von dem sonst vorkommenden לְדָוִד מִזְמוֹר nicht verschieden, so darf doch der Kritiker darauf aufmerksam werden, daß sich diese drei Formeln nicht beständig durchgreifen. Woher kommt jener gleiche Gebrauch nur Einer von ihnen bei Psalmen, die in localer Verbindung, sonst aber in keiner andern, mit einander stehen? Haben die Urheber der kleinern Psalmensammlungen, welche hernach in unser großes Psal-

men-

menbuch in ein Ganzes zusammengeworfen worden sind, bei Anlegung derselben bloß solche Psalme zusammengesucht, welche nach einerlei Form den Verfasser bezeichneten, oder rührt diese Gleichförmigkeit der Aufschriften erst von ihnen her, indem ein jeder gerade die ihm geläufigste Formel, der eine מִזְמוֹר לְדָוִד, der andere לְדָוִד vorangestellt hat? Jenes ist höchst unwahrscheinlich, und nur dieses läßt sich annehmen, aber eben dadurch wird die Ursprünglichkeit eines beträchtlichen Theils der Psalmaufschriften nach ihrem ganzen Umfange eine Sache, die sich nicht vertheidigen läßt: h) manches in den Psalmaufschriften bezieht sich offenbar auf einen spätern, besonders liturgischen, Gebrauch: der Verfasser des 102ten Psalms mag wirklich den Namen תְּפִלָּה vorgesetzt haben, denn das ist der Psalm; aber was nun folgt: לְעָנִי כִי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי יְהוָה יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ ist gewiß ein späterer Zusatz eines jüdischen Asketen. Hieher gehören auch die meisten Angaben der Instrumente, welche bei der musikalischen Aufführung der Psalme gebraucht werden sollten. Bisweilen mag allerdings schon der Verfasser eines zur musikalischen Aufführung bestimmten Psalms bemerkt haben, ob blasende oder Saiten-Instrumente, oder diese oder jene einzelne Art derselben zu gebrauchen seien, aber jedes Mal ist es gewiß nicht geschehen, sondern die Wahl der Instrumente blieb den Musikvorstehern überlassen, und blieben dann die von denselben gewählten Instrumente in beständigem Gebrauche, so wurden si[e] in der Aufschrift der Psalme angemerkt. Viele von diesen musikalischen Notizen in den Psalmaufschriften müssen also den Verfassern der Psalme abgesprochen wer-

werden; dieß gilt hauptsächlich von einigen Psalmen Davids, die er in solchen Lagen gedichtet hat, wo an keine musikalische Aufführung zu denken war, die aber doch in der Aufschrift eines oder das andere Instrument nennen (Ps. 12. Ps. 5. Ps. 54. Ps. 6. Ps. 55. Ps. 4, 1—4. Ps. 61.). In der Folge gab man ihnen erst eine musikalische Bestimmung und dann auch erst diesen musikalischen Theil ihrer Aufschriften [1]). Den augenscheinlichsten Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung geben der 14te und 53te Psalm. Beide sind nur wenig veränderte Copien eines und desselben Gedichtes. Die ältere (Ps. 14.), welche aus einer Zeit stammt, wo der Psalm noch keine musikalische Bestimmung hatte, hat bloß die Aufschrift לְדָוִד, die jüngere hat aber den Zusatz עַל—מָחֲלַת, weil im Fortgange der Zeit der Psalm zur musikalischen Aufführung im Tempel auserlesen worden war. Hieher gehört auch endlich noch das לְלַמֵּד Ps. 60. und das לְהַזְכִּיר Ps. 38. mag nun dieses, wie mir das wahrscheinlichste ist, zum Auswendiglernen (s. oben S. 1937.) heissen, oder eine Beziehung auf den Gebrauch dieser Psalme bei den Dankopfern haben. Von gleichem Alter mit den Psalmen ist Keines: 1) Manches in den Aufschriften der Psalmen ist sichtbar bloß Conjectur aus einem falsch verstandenen Ausdrucke oder Worte des Psalms; das לְדָוִד Ps. XXX. mag von David selbst herrühren, aber das vorhergehende שִׁיר חֲנֻכַּת הַבַּיִת kann nicht demselben angehören, weil die Einweihung der davidischen Burg auf Zion unmöglich die Veranlassung dieses Psalms gewesen sein kann. Aber der 8te Vers lehrt dem Ursprung dieser spätern Interpolation der Aufschrift

schrift auf die Spur kommen: man hat nämlich die dunklen Worte הֶעֱמַדְתָּה לְהַרְרִי עֹז auf die Erbauung der Burg Davids auf den Berg Zion bezogen. Gewiß ist das שִׁיר הַמַּעֲלוֹת vor Ps. 127. ächt, denn der Inhalt des Psalms lehrt, daß er bei der Wiedererbauung des Tempels für zurückziehende Exulanten zum Reiselied gedichtet worden ist; aber fälschlich hat ein alter Abschreiber unter בַּיִת v. 1. den ersten Tempel verstanden und er bereicherte also die Aufschrift mit dem לִשְׁלֹמֹה, welches den Verfasser anzeigen soll.

Unleugbar ist es also, daß die Aufschriften der Psalmen Vieles enthalten, was Zusatz späterer Zeiten ist. Darf man nun hierauf den Schluß gründen, daß sie nach ihrem ganzen Umfange spätern Ursprungs sind? Theodor von Mopsvhest [2]) und der s. Vogel [3]) haben es gethan. Die Wahrnehmung, daß doch Manches andere in den Psalmaufschriften Wahres berichtet und also für ächt gehalten werden kann, kann nicht als Gegengrund gebraucht werden, denn dieses kann entweder aus einer unverfälschten Tradition geflossen oder es können richtige kritische und exegetische Conjecturen sein; in beiden Fällen lesen wir doch Worte, die nicht von den Verfassern der Psalme herrühren. Ueberdieß hat man auch noch einige andere positive Gründe angeführt, um den späteren Ursprung aller Psalmaufschriften ohne Unterschied darzuthun. Die alten Uebersetzungen haben oft vor Psalmen Aufschriften, vor welchen im hebräischen Texte keine stehen, und noch öfter haben sie entweder ganz andere oder doch mehr und weniger veränderte [4]). Dieser Umstand scheint allerdings die Vermu-

muthung zu begünstigen, daß alle Psalmaufschriften jüngern Ursprungs und allmählich entstanden sind. Bis auf die Zeit, als die Psalmen in Alexandrien in das Griechische übersetzt wurden, hatten im hebräischen Texte noch nicht alle Psalme Aufschriften erhalten, welche gegenwärtig damit versehen sind; die Alexandriner konnten daher nur diejenigen übertragen, die sie vorfanden. In fortgehender Zeit erhielten nun in Palästina einige von den damals noch aufschriftlosen Psalmen erst ihre gegenwärtigen Aufschriften, die wir natürlich in der alexandrinischen Version und ihren Töchtern nicht lesen können. Aber auch in Aegypten nahm man sich die Freiheit, manchen aufschriftlosen Psalmen Titel zu geben, und es traf sich durch Zufall bisweilen gerade bei den nämlichen Psalmen; daher kommt es nun, daß in der alexandrinischen Version vor manchen Psalmen Aufschriften stehen, welche in unserm hebräischen Texte keine haben, und daß in jener Uebersetzung und ihren Töchtern bei einigen Psalmen Aufschriften gelesen werden, welche von denen im hebräischen Texte ganz und gar verschieden sind. Ferner haben sich von der Zeit an, als die Psalmen in Alexandrien ins Griechische übersetzt wurden, die Abschreiber des hebräischen Textes in Palästina und Babylonien erlaubt, diese und jene Aufschriften der Psalmen durch Zusätze zu erweitern oder in dem einen und andern Stücke zu verändern, und ganz natürlich ist es, daß man von diesen Zusätzen und Veränderungen in der alexandrinischen Version und ihren Töchtern keine Spur findet. Aber auf gleiche Weise nahmen sich auch die alexandrinischen Juden heraus, die Aufschriften mancher Psalmen durch Zusätze und

Ver-

Veränderungen in eine andere Form zu werfen, und hier ist eben so natürlich, daß nichts davon in unserm hebräischen Texte angetroffen wird. In dieser Entwicklung der Sache liegt unstreitig viel Wahres; aber was den darauf gegründeten Schluß sehr unsicher macht, ist die eben so unbestreitbare Thatsache, daß die Auslassungen einiger Psalmaufschriften in der alexandrinischen Version bloß den Handschriften zur Last fällt, aus welchen unser üblicher Text geflossen ist; denn andere Handschriften haben sie wirklich. Manche Abschreiber der griechischen Version sahen diese Aufschriften für etwas Ueberflüssiges oder doch Unwesentliches an, und deswegen ließen sie dieselben aus. Bisweilen mag auch das der Grund gewesen sein, weil sie ihnen unverständlich waren, denn manche Aufschriften sind wirklich von dem Urheber der alexandrinischen Version ganz oder zum Theil ganz sinnlos übergetragen worden. Ein anderer Grund, welcher es sehr bedenklich macht, aus den Abweichungen der alten Uebersetzungen vom hebräischen Texte auf die Unächtheit aller Psalmaufschriften zu schließen, ist dieser: manche dieser Abweichungen sind sichtbar bloß spätere Interpolationen; sowohl griechische als syrische Kirchenväter commentirten über die Psalmen und hatten dabei Veranlassungen, ihre Vermuthungen über den Verfasser, die Veranlassung, den Inhalt und Zweck des Psalm zu äussern; in der Folge wurden von den Abschreibern der griechischen und syrischen Version ihre Commentarien zu Rathe gezogen. Wurden ihre Meinungen über Verfasser, Veranlassung, Inhalt und Zweck des Psalms wohl auch nur an dem Rand bemerkt, so kamen sie doch endlich in den Text. Um so

leich-

leichter konnte es geschehen, wenn der Psalm noch keine Aufschrift hatte; vielleicht hat man sich aber auch bisweilen die Freiheit genommen, die schon dastehende Aufschrift durch die neue zu verdrängen, weil man sie für richtiger hielt. Denn daß schon in sehr alten Zeiten manche Abschreiber glaubten, mit den Aufschriften der Psalmen nach freiem Belieben umgehen zu dürfen, beweist die ganze Geschichte der Psalmaufschriften. Nicht jeder Leser der Psalmen hielt sie von gleichem Alter mit den Psalmen und für ächt, wie schon das einzige Beispiel des Theodor von Mopsvhest darthut. Es läßt sich also in keinem Falle die Behauptung, daß alle Psalmaufschriften späteren Ursprungs sind, auf die Abweichungen der alten Uebersetzungen von dem hebräischen Texte stützen [5]). Daß diese Versionen manche Aufschriften des hebräischen Textes gar nicht, oder Statt derselben theils ganz andere, theils wesentlich veränderte haben, das kann nicht darin seinen Grund haben, daß ursprünglich und lange Zeit die Psalme gar keine Aufschriften hatten. Denn die meisten Aufschriften des hebräischen Textes haben ja doch diese Versionen, und dem Mehrtheil nach mit der größten Genauigkeit. An spätere Interpolationen derselben aus dem unterdessen mit Aufschriften versehenen Grundtexte der Psalmen läßt sich vernünftiger Weise nicht denken. So viele Abweichungen also auch die alten Uebersetzungen haben, so zeugen sie doch, in so weit sie mit dem hebräischen Texte harmoniren, für ein hohes Alter der Psalmaufschriften. Diejenigen Psalmaufschriften, welche die alexandrinische Version in ihren meisten Handschriften gleichlautend mit dem hebräischen

Texte

Texte hat, müssen zu der Zeit, als die Psalmen in Alexandrien ins Griechische übersetzt wurden, ohngefähr 120—140 Jahre vor Christi Geburt, schon in demselben gestanden haben. Wie viel älter sie und ob sie alle ächt seien? läßt sich freilich hieraus nicht bestimmen; aber diejenigen, die vor den älteren Psalmen stehen, reichen doch gewiß mehrentheils in die Zeiten vor dem Exil hinauf, ob sich gleich nicht mit Bestimmtheit sagen läßt, daß sie schon von den Verfassern der Psalme vorgesetzt worden seien. Ich will mich nicht zum Beweise dieses hohen Alters und der Aechtheit eines Theils der Psalmaufschriften mit einigen Neueren auf die Unverständlichkeit berufen, in welcher dieselben in der alexandrinischen Version ausgedrückt sind. Denn der Urheber dieser Version war, wie de Wette [6]) bemerkt, ohne Zweifel nicht mit der jerusalemischen Tempelmusik bekannt, und darin ist wohl einziglich die Ursache seiner oft sinnlosen Uebersetzungen der Psalmaufschriften zu suchen, und nicht darin, daß er veraltete und bereits Jedermann unverständlich gewordene Sachen vor sich hatte. Aber dennoch läßt sich bei dem größeren Theile der älteren Psalmen ein hohes Alter ihrer Aufschriften behaupten, und bei vielen sogar die Aechtheit derselben vertheidigen; nur muß man, was man in dieser Sache niemals hätte unterlassen sollen, eine jede Aufschrift sorgfältig in ihre verschiedenen Theile zerlegen; ein Theil davon kann jüngeren Ursprungs, der andere aber doch ächt sein; manchmal ist freilich alles aus einer späteren Zeit und unächt.

So tadelnswerth es ist, wenn Manche alle Aufschriften der Psalme, und so wie sie sind, für ursprüng-

lich

lich erklärt haben, so ist es doch auch ein offenbarer Machtspruch, wenn man sie sämmtlich ganz und gar, wie sie sind, mit dem Brandmale der Unächtheit bezeichnet. Denn es lassen sich für die partielle Aechtheit eines Theils der Psalmaufschriften Gründe anführen, welche nicht leicht zu widerlegen sind: a) Es war gar nichts Ungewöhnliches, daß die Dichter auch über solche kleine Gedichte, wie die Psalmen sind, ihre Namen gesetzt, und bisweilen noch die Veranlassung und den Inhalt angegeben haben. Auf Ex. XV. Deut. XXXII. XXXIII. Iud. V. II Sam. I; 17. III; 33. XXII; 1. kann man sich freilich geradezu nicht berufen; denn die Aufschriften, welche diese Gedichte haben, sind ein Theil der Erzählung. Aber ist es nicht äusserst wahrscheinlich, daß die Verfasser der erst angeführten Bücher die ursprünglichen Aufschriften dieser Gedichte umgebildet und in den Gang ihrer Erzählung eingepaßt haben. Die Elegie Davids auf Sauls und Jonathans Tod hat der Herausgeber der Bücher Samuel aus dem alten Liederbuche (סֵפֶר הַיָּשָׁר) genommen, wie er selbst sagt (II Sam. I; 18.). In demselben kann nun offenbar diese Elegie unter keiner andern als dieser Aufschrift: קִינָה לְדָוִד עַל — שָׁאוּל וְעַל — יְהוֹנָתָן בְּנוֹ gestanden haben und er änderte sie nun so um, daß sie erzählend wurde. Höchstwahrscheinlich nahm der Herausgeber des Buches der Richter auch das Lied der Deborah aus dem Liederbuche, worin es ohne Zweifel mit dem Titel שִׁיר דְּבוֹרָה stand. Indirecte Beweise liefern also doch jene Stellen; aber einen directen Beweis findet man Ies. XXXVIII, 1.: מִכְתָּב לְחִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה בַּחֲלֹתוֹ וַיְחִי מֵחָלְיוֹ; welche Worte offenbar

als Aufschrift dastehen und mit dem Gedichte selbst an diesen Ort gekommen sein müssen. Am meisten Belege liefern aber die Schriften der Propheten; wie oft haben nicht diese vor einzelne, bisweilen ganz kurze, Orakel ihren Namen gesetzt und ausserdem noch in ein Paar Worten den Inhalt und Zweck angegeben, und dieß letztere sehr häufig auch dann gethan, wenn sie das erstere unterließen? Wenn man also alle Aufschriften der Psalmen ohne Ausnahme für unächt erklären wollte, so müßte man zugleich alle Aufschriften, welche die Orakel der Propheten und die übrigen im A. Testamente enthaltenen Gedichte haben, als unächt verwerfen. Das wäre aber wider die Analogie der ältern und neuern Zeit; denn auch die Dichter anderer orientalischer Völker haben von jeher die Sitte gehabt, ihre Namen vor ihren Gedichten zu nennen, ohne Unterschied, ob sie groß oder klein sind [7]: b) diejenigen Psalmaufschriften, welche in den Anfangsworten eines andern älteren Liedes die Sangweise des Psalms angeben, müssen nothwendiger Weise schon von dem Verfasser des Psalms vorgesetzt worden sein, weil die Form dieser Lieder, sei es in metrischer oder nur in allgemeiner rhythmischer und in periodologischer Hinsicht, der Typus war, nach welchem die Verfasser schrieben.

Aus dem allem ergiebt sich nun das Resultat: die Aufschriften der Psalmen können weder alle als spätere Zuthaten angesehen, noch alle als ächt angenommen werden; nur wenige von denen, welche mehrerlei enthalten, rühren nach ihrem ganzen Umfange von den Verfassern der Psalme her, sondern die meisten von ihnen enthalten

ten

ten altes und neues, ächtes und unächtes. Die Angabe der Verfasser läßt sich zwar so oft, als sie aus dem Inhalte und der Sprache des Psalms als richtig erscheint, für ursprünglich voraussetzen; allein demohngeachtet nicht mit Bestimmtheit behaupten, weil, wie schon die aufschriftlosen Psalme den nächsten Beweis liefern, die Sitte, den Namen vor die Gedichte zu setzen, von den Dichtern nicht jedes Mal befolgt wurde; in der Folge wurden erst von andern die Namen beigegeben, wobei sie der Tradition, von welcher auch unter andern Völkern bekanntlich manche anonymische Schriften eine lange Zeit begleitet worden sind, gefolgt sind; war diese Ueberlieferung aber unrichtig oder folgten sie bisweilen bloß ihren unsichern Conjecturen, so trugen sie die Namen falscher Verfasser ein; auf diesem Wege kamen auch an die Stirne mancher Psalme falsche Notizen über ihre Veranlassung und ihre Beziehung. Denn überhaupt hat man sich in fortgehender Zeit erlaubt, entweder Psalme, welche noch keine Aufschriften hatten, damit zu versehen, oder die alten zu erweitern und zu ergänzen, wodurch erst die meisten musikalischen Anmerkungen in die Aufschriften kamen; und das hat man nicht nur in Palästina bis über die Zeit herab gethan, wo die Psalme in das Griechische übersetzt wurden, sondern auch die alexandrinischen Juden nahmen in ihren griechischen Psalmen mit den Aufschriften Veränderungen vor, welches beides nebst einigen späteren Interpolationen, welche die alten Versionen erhalten haben, die Ursache ist, warum sie öfters von dem hebräischen Texte in den Aufschriften der Psalme abweichen.

 1) Bloß

1) Bloß durch die Annahme, daß David diese Psalme, welche er theils während seines Aufenthalts am Hofe Sauls, theils während seiner Flucht vor Saul und theils zur Zeit der absalomischen Insurrection geschrieben hat, hernach zur musikalischen Aufführung im Zelttempel auserlesen habe, ließe sich die Aechtheit des musikalischen Theils ihrer Aufschriften retten.

2) s. Leontius Byzantinus contra Nestor. et Eutych. B. 3. Nro. 15.

3) G. I. L. Vogel *Inscriptiones Psalmorum serius demum additas videri. Dissertatio.* Halae 1767. 4. Vgl. Starck *Carmina Dauidis* B. 2. S. 411 ff.

4) Starck am a. O. S. 413 ff. Eichhorns Einleitung in das A. Test. Thl. 3. S. 490.

5) Eichhorn am a. O.

6) De Wette's Commentar über die Psalmen, S. 33.

7) s. Jahns arabische Chrestomathie. S. 185. 189. 198. Caab ben Zoheir *carmen, item* Amralkeisi Moallakah *ed.* Lette. Lugd. Bat. 1748. 4. S. 3. 48. Tabbata Sjerran *carmen arabicum edidit* G. W. F. Freytag. Goett. 1814. 8. S. 15.

§. 463.

Metrik und Musik der Psalmen.

So wie man sich überhaupt bei allen Arten der hebräischen Poesie die undankbare Mühe gemacht hat, das Metrum derselben zu erfinden, so hat man es insonderheit auch an den Psalmen versucht [1]. Rhythmus

mus oder Numerus muß nun zwar in einem jeden Gedichte herrschen, und es läßt sich also in allen hebräischen Dichtungsarten überhaupt und in den Psalmen insonderheit erwarten; aber niemals haben sich die Dichter der Hebräer die Fesseln eines festen Fußmaaßes angelegt. Es läßt sich demnach keine schulgerechte Metrik der Psalmen aufstellen; aber Rhythmik ist in den Psalmen und in allen poetischen Erzeugnissen der Hebräer, doch läßt sie sich nur nach ihrem allgemeinen Grundgesetze, welches in dem Parallelismus der Glieder bestehet, beschreiben [2]). Mehr würden wir in dieser Sache versuchen können, wenn wir die Declamationsweise der hebräischen Dichter noch kenneten; denn besteht überhaupt die Declamation in dem rhythmischen Gange der Rede, so kann sich auch das, was man die Rhythmik der Psalmen nennt, nur allein hieraus ermessen lassen.

Aber auch von musikalischer Seite übten die Psalmen den Erfindungsgeist neuerer Forscher. Weil nämlich viele Psalme, wie ihre Aufschriften beweisen, schon im Gotteszelte und nachher nebst noch mehreren andern im Tempel abgesungen wurden, und einige von ihnen, nach Anzeige der Aufschriften, auch schon nach festgesetzten Gesangweisen gedichtet worden waren, so wollte man die Psalmmelodien wieder ausfindig machen [3]). Allein das Bemühen, dieselben aus den Accenten, mit welchen heut zu Tage der hebräische Text versehen ist, zu entziffern, kann zu keinem sichern Resultate führen. Denn obgleich nicht geleugnet werden soll, daß die den poetischen Büchern des alten Testaments und besonders

den

den Psalmen eigenthümlichen Accente eine Art von musikalischer Bestimmung gehabt haben, so waren sie doch im Grunde nur Modulationszeichen zum Behufe der Declamation [4]), die zwar wohl gesangartig (cantillirend), aber keineswegs ein streng geregelter melodischer Gesang war. Im Allgemeinen ist es also richtig, was Eichhorn [5]) sagt, daß die Musik der Hebräer für uns verloren ist, aber wir können doch wenigstens sagen, was sie nicht war. Ich glaube, man hat in dieser Sache bisher etwas übersehen, was zu einiger Aufklärung derselben nicht undienlich ist: ich meine die Art, wie die ersten Christen die Psalmen in ihren gottesdienstlichen Versammlungen abgesungen haben. So wie sie überhaupt die Sitte, beim Gottesdienste die Psalmen zu singen, von den Juden angenommen haben [6]), so haben sie gewiß auch die unter den Juden von alter Zeit hergebrachte Art und Weise, sie zu singen, beibehalten. Nun sagen uns aber die Kirchenväter [7]), daß vorher, ehe man einen künstlich geregelten Gesang einführte, die Psalme auf eine ganz einfache Art, die nicht viel vom Herlesen verschieden war, abgesungen zu werden pflegten. Es läßt sich nicht verkennen, daß eine bloße gesangartige Declamation gemeint sei, bei welcher in den einzelnen Tönen keine symphonische Uebereinstimmung erforderlich war, sondern nur das Ganze des musikalischen oder vielmehr musikalisirenden Vortrags einen gleichen Gang hielt. So, dürfen wir zurückschließen, hielten es auch schon die Juden mit der Absingung der Psalmen, und dieser Schluß erhält noch eine große Bekräftigung dadurch, daß diejenigen Psalme, die, den Aufschriften zu Folge, nach

der

der nämlichen Singweise gedichtet sind, so wenig Gleichheit in dem Versbau und der Sylbenquantität mit einander haben [8]). Erwägen wir nun dieses alles, so werden wir gerne davon abstehen, die Metrik der Psalmen erfinden zu wollen. Denn in dem Sinne, wie viele diesen Ausdruck gefaßt haben, hat es gar niemals eine Musik der Psalmen d. h. einen streng und sylbenweise geregelten musikalischen Vortrag derselben gegeben.

1) Fr. Gomari *Dauidis lyra, seu noua ebraea sacrae scripturae ars poetica, canonibus suis descripta et exemplis sacris et Pindari ac Sophoclis parallelis demonstrata, cum selectorum Salomonis, Ieremiae, Mosis et Iobi poematum analysi poetica,* Lugd. Bat. 1637. 4. (vgl. L. Capelli *critica sacra* T. II. S. 652 ff.) Marc. Meibomii *Specimen exegeticum in XII Psalmos. Prisco hebraico metro restituit.* Amstel. 1698. Fol. Br. Henr. Gebhardi *de metro Marci Meibomii.* Gryphisw. 1692. 4. Franc. Hare *Psalmorum liber in versiculos metrice diuisus et ope metrices multis in locis integritati suae restitutus.* Lond. 1736. II Voll. 8. Chr. Weisii *Delineatio systematis Psalmorum metrici a Fr. Hare nuper adornati.* Lips. 1740. 4. Vgl. Lowth *de Sacra Poesi Hebraeorum, Edit. Mich.* S. 737 ff. *Conjectura de metro Hebraeorum antiquo, Psalmorum exemplis illustrata. Auct.* Conr. Gottl. Anton. Lips. 1771. 4. Leutweins Versuch einer richtigen Theorie von der biblischen Verskunst. Tübingen 1775. 8. *Editionis, in qua Psalmi ad metrum reuocabuntur etc. specimen exhibet* Conr. Gottl. Anton. Viteberg. 1780. 8. *Vltima capita libri Iobi, nem-*

nempe c. XXXVIII — XLII. ad graecam versionem recensita notisque instructa ab I. E. Greue. *Accedit tractatus de metris hebraeis, praesertim Iobaeis* P. I. II. Burgsteinf. 1788. 1791. 4. *Vaticinia Nahumi et Habacuci. Interpretationem et notas adjecit* I. E. Greue. *Editio metrica.* Amstel. 1793. 4. (vgl. Eichhorns Allg. Bibl. der bibl. Lit. Thl. 6. S. 811—817.). Bellermanns Versuch über die Metrik der Hebräer. Berlin 1813. 8. Bellermann gründet sein neues System, welches sich einigermassen dem von Jones (*Poes. Asiat. Comment.* S. 72 ff.) aufgestellten annähert, auf das Systema trium morarum und seine Untersuchungen geben das Resultat: das Metrum der Hebräer war ein freies jambisches Sylbenmaaß, dergleichen sich z. B. auch die griechischen Tragiker und Komiker bedient haben. Eine kurze, aber sehr gründliche und gediegene Prüfung dieses Systems giebt die Hall. Allg. Lit. Zeitung J. 1815. Nro. 11.

2) Nach Lowth und Herder hat hierüber de Wette die tiefgreifendsten und unbefangensten Untersuchungen angestellt in s. Commentar über die Psalmen S. 47 ff.

3) Mich. Beck *de accentuum hebraeorum usu et abusu musico hermeneutico, inprimis in Psalmis,* in Menkenii *Thesauro Disputatt. in Vet. Test.* S. 563 ff. Ioach. Abicht *Vindiciae usus accentuum musici.* Lips. 1713. Versuch die Melodie und Harmonie der alten hebräischen Gesänge und Tonstücke zu entziffern von Conr. Gottl. Anton, in Paulus's Neuem Repertorium, Thl. 1. S. 160 ff. Thl. 2. S. 80 ff.

4) s. oben Thl. 1. S. 179.

5) Eich-

5) Eichhorns Einleitung in das Alte Testament, Thl. 3. S. 486.

6) s. Col. III, 16. Plin. l. 10. ep. 97. Euseb. *Hist. Eccl.* III, 47. Tertull. *Apolog.* c. 39.

7) August. *Confess.* B. 10. K. 3. Edit. Antw. T. I. S. 141. *Aliquando autem hanc ipsam fallaciam immoderatius cauens erro nimia seueritate; sed valde interdum, vt melos omne cantilenarum suauium, quibus Dauidicum Psalterium frequentatur, ab auribus meis remoueri velim, atque ipsius ecclesiae; tutiusque mihi videtur, quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe mihi dictum commemini, qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, vt pronuntianti vicinior esset quam canenti.* Epist. LV. c. 34. Tom. II. S. 107. *De hac re* (hymnis et psalmis canendis) *tam vtili ad mouendum pie animum et accendendum diuinae dilectionis affectum varia consuetudo est, et pleraque in Africa ecclesiae membra pigriora sunt, ita vt Donatistae nos reprehendant, quod sobrie psallimus in ecclesia diuina cantica Prophetarum, cum ipsi ebrietates suas ad canticum psalmorum humano ingenio compositorum, quasi ad tubas exhortationis inflamment.* Isidor. *Pelusiot.* lib. I. ep. 90. *Edit. Rittershus.* 1606. S. 24. Τας εν εκκλησιαις φλυαριας καταπαυσαι βουλομενοι οἱ του Κυριου Αποστολοι και της ἡμιν παιδευται καταστασεως, ψαλλειν εν αυταις τας γυναικας συνετως συνεχωρησαν, αλλ᾽ (ὡς) παντα εις τουναντιον ετραπη τα θεοφορα διδαγματα, και τουτο εις εκλυσιν και ἁμαρτιας ὑποθεσιν τοις πλειοσι γεγονε· και κατανυξιν μεν εκ των θειων ὑμνων ουχ ὑπομενουσι· τη δε του μελους ἡδυτητι εις ερεθισμαν παθηματων χρωμενοι, ουδεν αυτην εχειν πλεον των

των επι σκηνης ασματων λογιζονται. Χρη τοινυν ει μελλοιμεν το τω Θεω αρεσκονζητειν, και το καινη συμφερον ποιειν, παυειν ταυτας και της εν εκκλησια ωδης, και της εν πολει μονης, ὡς χρηςοκαπηλοις, και το θειον χαρισμα, μισθον απωλειας εργαζομενας.

8) Man vergleiche z. B. mit einander die Ps. 57. 58. 59., welche sämmtlich nach der Sangweise: אַל תַּשְׁחֵת gedichtet sind.

§. 464.

Chöre in den Psalmen.

Daß die Hebräer den Wechselgesang kannten, noch ehe sie ihre äusserliche Religionsverfassung erhalten hatten, ist aus Ex. XV. unwidersprechlich gewiß. Da nun das Singen ein Haupttheil ihres ihnen von Moseh gegebenen Cultus wurde, so läßt sich schon im voraus annehmen, daß sie Wechselgesänge in ihrem heiligen Zelte eingeführt und hernach in den Tempeldienst übergetragen haben. Es sind aber auch historische Beweise dafür vorhanden. Die Sprache hatte das Zeitwort עָנָה zur Bezeichnung des amöbäischen Gesangs Ex. XV, 21. Num. XXI, 17. 1 Sam. XVIII, 7. XXIX, 5. und von den aufgestellten Tempelsängern, den Leviten, heißt es Esr. III, 11. ausdrücklich, daß sie bei der Grundlegung des zweiten Tempels Wechselgesänge angestimmt hätten. Zu diesem Zwecke waren sie nach ihren drei großen Abtheilungen an drei verschiedenen Orten aufgestellt 1 Paral. VI, 32—44. und formirten beim Gesange verschiedene Chöre [1]), welche מַקְהֵלִים und מַקְהֵלוֹת genannt werden Ps. XXVI, 12. LXVIII, 27. Mit

Mit den Chören wechselten aber auch bisweilen einzelne Stimmen ab, und das Volk nahm auch Theil daran (Esr. III, 11.), wohl aber meist nur beim Allgemeingesang, der sich bei mehreren Psalmen in den wiederkehrenden Refrains sehr leicht entdecken läßt.

Weil es nun gewiß ist, daß die liturgischen Psalme in Chören abgesungen wurden, so haben mehrere neuere Bearbeiter der Psalme Versuche gemacht, diese Psalme in ihre besondere Singparthien abzutheilen [2]). De Wette [3]) stellt dieß aber als ein unstatthaftes Unterfangen dar, weil, wie er für wahrscheinlich hält, die Chöre nur wiederholt hätten. Allein dieser Vermuthung widerspricht schon das in den Psalmen 51 Mal vorkommende סֶלָה, welches ohne Zweifel ein abbrevirtes musikalisches Zeichen und in סֹב לְמַעְלָה הַשָּׁר (Kehre hinauf, Sänger d. h. *dacapo*) aufzulösen ist [4]), und also schon die Wiederholungen anzeigt. Dann bieten sich aber auch in manchen Psalmen solche Erscheinungen dar, welche den Gedanken, daß sie Theilweise von verschiedenen Stimmen abgesungen worden seien, mit unwiderstehlicher Gewalt aufdringen. Die Tempelhymne Ps. 136. hat bei jedem Verse den Refrain כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ; hier fällt es doch wohl in die Augen, daß das in Chören singen nicht bloß in Wiederholungen der vorhergesungenen Strophen bestanden haben könne. Entweder muß dieses כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ von einem zweiten Chore gesungen worden sein; oder es wurde, wenn die erste Strophe von den gesammten Leviten gesungen wurde, von dem Volke als Responsorium [5]) gesungen. Der 46ste Ps. hat v. 8. und 12.

den

den gleichlautenden Refrain: יְהוָֹה צְבָאוֹת עִמָּנוּ מִשְׂגָּב לָנוּ אֱלוֹהֵי יַעֲקוֹב und der Umstand, daß dieser Refrain beide Male einen Wechsel der Personen macht, läßt nicht zweifeln, daß er von dem Volke gesungen wurde. Aber nicht bloß im Gotteszelte selbst und im Tempel war der Wechselgesang gewöhnlich, sondern auch bei heiligen Processionen, welche in den Festzeiten von Jerusalem auf den Tempelberg hinaufzogen (Ies. XXX, 29.). Dieses Processiongehen hieß הִלֵּךְ בְּרֶגֶשׁ Ps. 55, 15. und es war stets mit Gesang und Musik verbunden. Auf diese Weise hat schon David die heilige Lade auf den Berg Zion in das für sie neu erbaute Zelt bringen lassen. Es wurden während des Zuges mehrere heilige Lieder gesungen, von welchen noch einige vorhanden sind. Mit dem 68sten Ps. wurde derselbe beim Aufbruch der h. Lade aus dem Hause Obed Edoms (II Sam. VI, 14 ff.) eröffnet, und die erste aus Num. X, 35. genommene Strophe יָקוּם אֱלוֹהִים יָפוּצוּ אוֹיְבָיו וְיָנוּסוּ מְשַׂנְאָיו מִפָּנָיו wurde offenbar bloß allein von den Leviten, welche die h. Lade auffaßten, um sie zu tragen, gesungen. Der 24ste Psalm wurde gesungen, nachdem der Zug in Jerusalem angelangt war und sich den Thoren der Burg Zion näherte, um mit dem Nationalheiligthum hindurch zu ziehen. Da sich aus diesem Liede der Wechsel der Chöre und Stimmen am deutlichsten erkennen läßt, so sei es mir erlaubt, dasselbe zu zergliedern und nach seinen einzelnen Theilen darzulegen. Die zwei ersten Verse wurden als Allgemeingesang von dem ganzen Zuge angestimmt, als er dem Fuße des Hügel Zion nahe kam:

Die

Die Erde ist Jehovahs
Und was sie füllt;
Der Erdkreis sein
Und alles, was drauf wohnt.
Denn er hat sie aufs Meer gegründet
Und auf die Fluthen festgestellt.

Nunmehr gieng der Zug die Höhe hinan auf die Thore der Burg Zion zu und ein Levitenchor sang:

Wer darf hinauf zu Gottes Berge wallen?
Wer darf betreten seinen heil'gen Ort?

Ein zweiter Chor antwortete:

Weß Hände schuldlos sind,
Wer reines Herzens ist
Wer seinen Namen nicht ausspricht zu falschem Eid
Und nicht betrüglich schwört,
Der nimmt Jehovahs Segen hin
Und Gütigkeit vom Höchsten, seinem Heil.

Der Zug hatte itzt fast die Thore erreicht und scheint sich in eine Reihe herum aufgestellt und einen kleinen Stillstand gemacht zu haben. Ein dritter Chor von Leviten sang nun:

Da steht ein Volk, das ihn verehrt,
Dein Antlitz suchet, Jacobs Stamm.

Hier-

Hierauf sang die ganze Versammlung als Allgemeingesang:

Erhebet eure Häupter, Thore!
Erhebet euch, ihr alten Pforten,
Damit herein der Ehrenkönig ziehe.

Eine einzelne Person oder ein vierter Chor sang der Versammlung entgegen:

Wer ist denn dieser Ehrenkönig?

Die Versammlung antwortete als Allgemeingesang:

Jehovah ist's, der Starke und der Held,
Jehovah, Held im Kriege.

Nun setzte sich der Zug wieder in Bewegung und so wie die Leviten, welche die Bundeslade trugen, ganz nahe an die Thore der Burg kamen, so wurde der Allgemeingesang fortgesetzt:

Erhebet eure Häupter, Thore!
Erhebet euch, ihr alten Pforten,
Damit herein der Ehrenkönig ziehe.

Nun entgegnete abermals die einzelne Person oder der vierte Chor:

Wer ist da dieser [6]) Ehrenkönig?

Während die Bundeslade durch die Pforten getragen wurde, beschloß der ganze Zug dieses heilige Lied mit dem Allgemeingesang:

Jehovah Zebaoth
Der ist der Ehrenkönig [7]).

1) Da-

1) Daher kommt es auch vielleicht, daß sich in den meisten liturgischen Psalmen drei Chöre bemerken lassen.

2) Am umfassendsten hat sich damit Nachtigal beschäftiget in seinem Zion. Aeltestes vorhomerisches Drama. Leipzig 1796. 8. Er hat aber in der Sache zuviel gethan, wie es gemeiniglich in der Anwendung neuer Erfindungen oder in der weiteren Entwicklung schon bekannter Ideen zu gehen pflegt. Dieser letztere Fall ist hier; denn den Wechselgesang in mehreren Psalmen hat schon Sal. van Til in s. Sing- und Spielkunst der Hebräer S. 135 ff. 524 ff. entdeckt.

3) De Wette's Commentar über die Psalmen S. 92.

4) Diese Auflösung, welche Meibom (*Interpr. nou. in Cod. V. Test.* S. 87.) gegeben hat, ist die wahrscheinlichste unter allen andern, die noch versucht worden sind. Man hat nämlich dieses סֶלָה, welches man doch einmal bei neuen Auflagen der lutherischen Uebersetzung weglassen sollte, auch aufgelöst in סִימָן לְשַׁנּאוֹת הַקּוֹל (*signum ad mutandam vocem*, entweder unser *forte* oder *piano*) oder in סִימָן לַעֲנוֹת הַמַּקְהֵלוֹת (*signum vt respondeant chori*) oder in סִימָן לְכָל—הָעָם (*signum vt totus populus respondeat*, unser Tutti). Alle diese Auflösungen gründen sich übrigens auf die erwiesene Thatsache, daß die Hebräer und überhaupt die Orientalen Abbreviaturen durch Zusammenfügung der ersten Buchstaben der Worte zu bilden pflegten. Vgl. Jahns arabische Sprachlehre §. 10. S. 21. Eichhorns Allgem. Bibl. der bibl. Literatur, Thl. 5. S. 542 ff. Wahls Uebersetzung des Habakuks, 4ten Exkurs S. 225 ff. Herders Geist der ebräischen Poesie, Thl. 2. S. 376 ff.

5) Auch

5) Auch hier bietet die Verfassung der ältesten christlichen Kirche, die sich in so vielen Stücken nach der jüdischen bildete, einen analogischen Beweis dar. Viele Psalme wurden nämlich auch von den Christen bis über das 4te Jahrhundert herab wechselsweise, d. h. in Chören abgesungen. Man nannte dieß per antiphonas et responsoria singen. Eine besondere Art dieser Singmethode war aber die, daß die erste Strophe eines Verses von einer einzelnen Person (dem Phonascus oder Vorsänger), die zweite von der ganzen Gemeine gesungen wurde. Die Griechen nannten dieß ὑπηχειν und ὑπακουειν, die Lateiner aber succinere. So wie die alten Christen überhaupt die Gewohnheit, manche Psalme in wechselnden Chören zu singen, nirgends anders woher als von den Juden erhalten haben können, so haben sie auch diese zweite Singart von ihnen angenommen; denn sie ist die nämliche, welche unter den Juden bei Absingung des 136sten Psalms und anderer Tempelhymnen dieser Art gewöhnlich war. Vergl. Ant. Blakmore's christliche Alterthümer, Thl. 2. S. 199 ff.

6) Alle Ausleger dieses Psalms haben das Bedeutende des מִי הוּא זֶה v. 10. übersehen, wofür v. 8. bloß מִי זֶה steht. Das הוּא steht nicht für das verb. substantiu., sondern als pron. demonstr. und deswegen in Verbindung mit זֶה, um die unmittelbare Nähe der Bundeslade, worin der König der Herrlichkeit in der Glanzwolke schwebte, zu bezeichnen. Es ist also dieses הוּא זֶה durch: dieser da zu übersetzen.

7) Auch Stolz (die Psalmen übersetzt S. 52.) gesteht zu, daß dieser Psalm in abwechselnden Chören gesungen worden sei. Die von ihm versuchte Dismembration desselben ist aber von der oben gegebenen verschieden. Diese Ansicht von der formellen Beschaffen-

schaffenheit des Psalms kann übrigens auch Statt finden, wenn man mit Muntinghe annimmt, daß er am Ende eines glücklich geführten Krieges verfaßt und angestimmt worden wäre, als die Bundeslade aus dem Lager in das h. Zelt zurückgebracht wurde, oder wenn man mit Paulus vermuthet, der Psalm wäre jedesmal bei der Zurückkehr der h. Lade aus dem Kriege gesungen worden, oder wenn man mit de Wette glaubt, daß der Psalm erst nach der Vollendung des salomonischen Tempels von einem unbekannten Dichter verfaßt und gesungen worden wäre, als man die h. Lade in denselben hineintrug. In jedem Falle dient er zum sprechendsten Beweise, daß manche Psalme Theilweise, von wechselnden Chören und Stimmen, gesungen worden sind.

§. 465.

Eintheilung unserer Psalmensammlung in fünf Bücher.

Im hebräischen Texte ist die Psalmensammlung durch Schlußdoxologien ganz augenscheinlich in einzelne Theile abgetheilt. Nach dem 41sten Psalm, der sich mit v. 13. endet, steht: בָּרוּךְ יְהוָֹה אֱלֹוהֵי יִשְׂרָאֵל מֵהָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם אָמֵן וְאָמֵן:, nach dem 72sten Psalm, der sich mit v. 17. schließt, wird das gelesen: בָּרוּךְ יְהוָֹה אֱלוֹהִים אֱלוֹהֵי יִשְׂרָאֵל עֹשֵׂה נִפְלָאוֹת לְבַדּוֹ: וּבָרוּךְ שֵׁם כְּבוֹדוֹ לְעוֹלָם וְיִמָּלֵא כְבוֹדוֹ אֶת כָּל — הָאָרֶץ אָמֵן וְאָמֵן: כָּלּוּ תְפִלּוֹת דָּוִד בֶּן יִשָׁי:, der 89ste Psalm, der bis zu v. 52. geht, hat am Ende: בָּרוּךְ יְהוָֹה לְעוֹלָם אָמֵן וְאָמֵן, nach dem 106ten Psalm, der mit v. 47. aufhört, findet man die Worte: בָּרוּךְ יְהוָֹה אֱלוֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם וְאָמַר כָּל — הָעָם אָמֵן הַלְלוּיָהּ; und

da mit dergleichen Worten die Juden das Ende der Bücher oder ihrer einzelnen abgesonderten Abtheilungen zu versehen pflegen, so fällt es in die Augen, daß mit Einschluß der letzten Abtheilung Ps. 107 — 150. die Psalmensammlung im hebräischen Texte in fünf Theile abgetheilt ist.

Diese Abtheilung ist sehr alt; denn sie findet sich schon in allen alten Versionen. Weniger alt ist aber die Gewohnheit, diese fünf besondern Theile unserer Psalmensammlung die fünf Bücher der Psalmen zu nennen. Zwar hat unser masorethischer Text vor Ps. 42. סֵפֶר שֵׁנִי liber secundus, vor Ps. 73. סֵפֶר שְׁלִישִׁי liber tertius, vor Ps. 90. סֵפֶר רְבִיעִי liber quartus, und vor Ps. 107. סֵפֶר חֲמִישִׁי liber quintus; allein, obgleich schon im 4ten Jahrhunderte der Text in einigen Handschriften diese Aufschriften der einzelnen Theile der Psalmensammlung gehabt haben muß, weil einige Kirchenväter [1]) davon sprechen, so waren sie doch, wie sich aus den nämlichen Kirchenvätern darthun läßt, in andern Handschriften nicht zu finden. Sie gehörten auch ganz offenbar nicht schon ursprünglich dem Texte an, sondern sind erst im Fortgange der Zeit eingetragen worden. Denn die alten Uebersetzungen haben wohl ganz genau die Doxologien mit dem Amen, aber die Benennung und Aufschrift nach Büchern nicht [2]).

Schon längst hat man die Vermuthung geäussert, daß dieser Abtheilung der Psalmensammlung die Absicht zu Grunde liege, dieselbe dem Pentateuch äusserlich ähnlich zu machen [3]). Allein mit Recht kann man gegen

diese

diese Vermuthung einwenden [4]), warum man denn diese Conformation nur allein bei den Psalmen, und nicht auch bei den Proverbien, bei den Propheten ꝛc. angewandt habe? Und wie ungleich wären nicht die einzelnen Theile oder Bücher gemacht? Die Sache muß einen andern Grund haben.

1) Chrysostom. *Praef. in Psalm.* μεμνησαι, εις πεντε μεν βιβλυς την ψαλμικην προφητειαν μεριζεσθαι, συντελεισθαι τε ἑκαςην ὑπο ψαλμυ δοξολογιαν προς τω τελει το Αμην επιφερυσαν εχοντες. Hieronym. *Epist. CXXXIV. ad Sophron. Scio, quosdam putare Psalterium in quinque libros esse diuisum, vt vbicumque apud Septuaginta interpretes scriptum est* γενοιτο, γενοιτο, *id est: fiat, fiat, finis librorum sit, pro quo in hebraeo legitur* אמן אמן. *Nos autem Hebraeorum auctoritatem secuti et maxime Apostolorum, qui semper in Nouo Testamento psalmorum librum nominant, unum asserimus psalmorum librum.* Unter den Hebraeis versteht Hieronymus hebräische Handschriften, die er kannte und in welchen die Benennung nach Büchern noch nicht war. Dieß erhellt aus den weiter unten folgenden Worten: *Nam et titulus ipse hebraicus* ספר תהלים, *quod interpretatur Volumen hymnorum, apostolicae auctoritati congruens, non plures libros, sed vnum volumen ostendit,* und aus *Epist. CXXXIX. ad Cyprian. Aiunt Hebraei, vno Psalmorum volumine quinque libros contineri, a priori vsque ad quadragesimum* (nach den LXX), *a quadragesimo vsque ad septuagesimum primum, et a septuagesimo secundo vsque ad octogesimum octauum, et ab octogesimo nono, qui quarti libri initium est — vsque ad cen-*

tesimum quintum — et a centesimo sexto vsque ad finem, instar duodecim prophetarum, qui et ipsi, cum proprios libros ediderint, vnius voluminis nomine continentur. Hier sind Hebraei die Rabbinen, die das behaupteten, was Hieronymus auf die Authorität der Hebraei in obiger Stelle verwarf, folglich müssen unter diesen Hebraeis hebräische Handschriften verstanden werden. Hilarius *Prolog. in libr. Psalmorum* c. l. *Aliqui Hebraeorum eos* (Psalmos) *in quinque libros diuisos volunt esse. Alii vero ita inscribendos Psalmos existimauerunt: Psalmi Dauid, quo titulo intelligi volunt, eos omnes a Dauid fuisse conscriptos. Sed nos secundum apostolicam auctoritatem librum Psalmorum et nuncupamus et scribimus. Ita enim in Actis Apostolorum dictum meminimus. Ergo neque secundum quosdam Hebraeos quinque libri, neque secundum plurimorum simplicitatem Psalmi Dauid dicendi sunt, sed liber Psalmorum esse noscendus est.*

2) Die Peschitho hat Statt derselben am Ende eines jeden Buches die Worte: finitus est liber primus etc.; aber es ist ihr allein eigenthümlich und rührt bloß von syrischen Abschreibern her, welche auch eigenmächtig Ps. 72, 20. die Worte כלו תפלות דוד בן־ישי weggelassen haben.

3) Epiphan. *de Menss. et Pondd.* V. S. 162. *το ψαλτηριον διειλον εις πεντε βιβλια ὁι Ἑβραιοι, ὡστε ειναι και αυτο αλλην πεντατευχον*; Kimchi *Praef. Comment. in Psalmos*, und Midrasch *Thillim Fol.* 2.

4) Jahns Einleitung in die göttl. Bücher des A. Bundes, Thl. 2. S. 716.

§. 466.

§. 466.

Entstehungsart unserer Psalmensammlung. Verschiedene Meinungen hierüber.

Die Worte, welche nach der Schlußdoxologie am Ende des 72sten Psalms stehen: תָּמּוּ תְפִלּוֹת דָּוִד בֶּן — יִשָׁי sind ein deutliches Anzeichen, daß diese Abtheilung unserer Psalmensammlung mit der Entstehung derselben in Verbindung stehet. Denn wäre sie willkührlich nach irgend einem Typus gemacht und sollten diese Worte nur anzeigen, daß bloß in den zwei ersten Theilen davidische Psalme befindlich sind, so könnten in den drei nachfolgenden Theilen auch keine mehr vorkommen. Dieß ist aber nicht der Fall; denn die nachfolgenden Psalme 86. 101. 103. 108. 109. 122. 124. 131. 133. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. nennen in der Aufschrift David als Verfasser; ob immer mit Recht, macht nichts zur Sache; derjenige, welcher diese Psalme in die Sammlung aufnahm, glaubte es doch, daß sie von David sind. Jene Worte nöthigen also zu der Voraussetzung, daß sie aus einer Zeit herstammen, wo die Psalme 73 — 150. noch nicht mit den vorhergehenden verbunden waren, und daß sie also einmal das Ende einer kleinern Sammlung ausmachten [1]), in welche bloß davidische Psalme gestellt waren.

Die älteste Meinung ist, daß Esras die sämmtlichen Psalme gesammelt und in fünf Bücher abgetheilt habe [2]). Gegen diese Meinung braucht man aber nur das Einzige zu bemerken, daß viele Psalme zu Esra's

Zeit

Zeit noch gar nicht vorhanden gewesen sind. Auch ließe sich, wenn Ein Mann alle Psalme einzeln zusammengelesen hätte, erwarten, daß er sie entweder nach ihren Verfassern, oder chronologisch, oder in einer Sachordnung zusammengestellt hätte. Um diesem letzten Einwurfe zu begegnen, nahm Huetius [3]) an, daß Esrah bei der Anordnung der Psalme der Ordnung gefolgt sei, in welcher sie damals in dem Tempel wären abgesungen worden. Allein diese Ausbeugung beruht auf der falschen Meinung, daß unsere sämmtlichen 150 Psalme Tempelpsalme gewesen wären.

Nach Carpzov [4]) hatten sich die Leviten, welche den Gesang in dem h. Zelte und nachher in dem Tempel zu besorgen hatten, eine Sammlung von heiligen Liedern angelegt, die nach und nach bis zu unseren 72sten Psalm anwuchs, durch Abschriften auch in die Hände von Laien kam und zu den Zeiten des Königes Hiskiah schon vorhanden war (II Paral. XXIX, 30.) [5]), die übrigen drei Bücher fügte dann erst Esrah hinzu. Allein wie viele Psalme sind nicht jünger als Esrah? und wie kann man die Bildung der תְּפִלּוֹת דָּוִד zu einem Ganzen (Ps. 1—72.) in Hiskiahs Zeit hinaufsetzen, da wenigstens ein Paar Psalme darin (Ps. 44. 69.) in die makkabäische Periode gehören?

Starck [6]) nimmt an, daß die beiden ersten Bücher (Ps. 1—72.), aber als ein Ganzes, das erst späterhin getheilt wurde, schon zu Davids Zeiten gesammelt worden wären, das dritte und vierte Buch wären zu Hiskiahs Zeiten, aber ebenfalls als ein ungetheiltes

theiltes Ganzes, zu Stande gekommen, und das fünfte Buch hätten Esrah und Nehemiah gesammelt. Demnach nimmt also Starck drei besondere Sammlungen an, welche bei der Bildung des alttestamentlichen Kanons in ein Ganzes verschmolzen worden wären; die Abtheilung in fünf Bücher wäre aber von den Juden erst in spätern Zeiten, zur Assimilation mit dem Pentateuch, vorgenommen worden. Einiges, was dieser Hypothese entgegen steht, ist schon in dem Vorhergehenden bemerkt. Wir machen bloß auf die Inconsequenz aufmerksam, daß Starck die Abtheilung in fünf Bücher in jüngere Zeiten herab verweist, und sie doch zur Basis seiner Hypothese macht.

Jahn 7) erkennt in den fünf Büchern der Psalmen eben so viele kleinere Sammlungen, die nach der Ordnung, wie sie auf einander folgen, gemacht worden wären. Der Urheber der ersten Sammlung Ps. 1—41. wollte bloß Psalme Davids liefern, der Urheber der zweiten Ps. 42—72. wollte eine Nachlese dieser davidischen Lieder geben, doch scheuete er sich nicht, auch einige Gesänge von andern Verfassern aufzunehmen; er fügte dann seine Sammlung an die erste an. Der Urheber der dritten Sammlung Ps. 73—89. hatte seine Absicht gar nicht mehr auf die Lieder Davids gerichtet, und da er seine Sammlung der vorigen anschließen wollte, so setzte er nach dem 72ten Psalm die Worte hinzu כָּלּוּ תְפִלּוֹת דָּוִד. Der Urheber der vierten Sammlung Ps. 90—106. beschränkte sich auf anonymische Lieder, daher er nur Einen Psalm Mosehs und zwei Psalmen Davids liefert. Der Sammler des fünften

ten Buches Ps. 107—150. nahm dann endlich alles zusammen, was noch von heiligen Liedern aufzufinden war. Das eigentliche Alter einer jeden Sammlung wagt Jahn nicht zu entscheiden, doch vermuthet er, daß diese sämmtlichen Sammlungen aus den Zeiten nach dem Exil, als der Gottesdienst in dem neuen Tempel hergestellt wurde, herrühren. — Was dieser Meinung entgegen stehet, ist folgendes: die fünf Bücher sollen als besondere Sammlungen in der Ordnung, wie sie aufeinander folgen, und in Beziehung auf einander zusammengetragen worden sein; das zweite sollte eine Nachlese zum ersten werden; das dritte sollte nicht-davidische Psalme liefern, das vierte anonymische und das fünfte sollte die übrigen Psalme zusammenfassen, die noch vorhanden und noch nicht in den vier ersten Büchern enthalten waren. Wurde nun nach diesem Plan verfahren, ist es nicht nothwendig, vorauszusetzen, daß der Sammler des zweiten Buches das erste, der Sammler des dritten Buches die beiden ersten Bücher, der Sammler des vierten die drei ersten, und der Sammler des fünften die vier ersten Bücher schon eher gekannt hat, als er seine Sammlung anfieng? Wenn nun das der Fall war, warum hat denn der Sammler des zweiten Buches den 53sten und 70sten Psalm aufgenommen, da er beide schon in dem ersten Buche (Ps. 14. 40, 14—18.) fand, und warum hat denn der Sammler des fünften Buches auch den 108ten Psalm aufgenommen, da er schon zertheilt in dem zweiten Buche (Ps. 57. 60.) lag? Aus einem bloßen Versehen läßt sich beides nicht wohl erklären, man muß also annehmen, daß den Urhebern der späteren Sammlungen

lungen die früheren nicht bekannt waren. Dieß nimmt Jahn auch wirklich an, denn aus eben dieser Unbekanntschaft erklärt er sich, warum der 14te und 57te Psalm zweimal vorkommen. Allein mit dieser Annahme hat er zugleich seine ganze Hypothese untergraben. Wie konnte Jemand auf den Gedanken verfallen, eine Nachlese zu einer Sammlung davidischer Lieder zu veranstalten, wenn ihm nicht eine solche Sammlung genau nach ihrem Inhalte bekannt war? Wie konnte Jemand eine Sammlung von anonymischen Psalmen anlegen wollen, wenn er die Sammlung der davidischen nicht kannte? und wie konnte Jemand alle noch nicht gesammelte Psalme in ein besonderes Buch zusammenbringen wollen, wenn er die frühern Sammlungen nicht vor sich hatte und verglich?

Bengel [8]) glaubt, daß das erste Buch (Ps. 1 — 41.) die Ursammlung sei, und wo nicht noch zu Davids Zeit, doch gleich darauf gemacht worden sei. Das zweite Buch sollte ein Supplement der ersten Sammlung sein und also bloß davidische Lieder enthalten, daher es sich eigentlich mit dem 65sten Psalm schließen sollte; denn die Psalme 66 — 72. sind nur ein Anhang, und wurden bloß zur Ausfüllung des leeren Raums noch auf die Rolle geschrieben, vorher machten sie für sich selbst eine kleine Sammlung von Klag- und Trostliedern aus, welche von dem Volke in und nach dem Exil öffentlich gesungen wurden. Vor den Ausgang der Regierung des Hiskiah kann die Entstehung dieser zweiten Sammlung nicht gesetzt werden, aber sie gehört wahrscheinlich viel spätern Zeiten, erst den Zeiten Es-

ras

ras an. Der übrige Theil der Psalmen (Ps. 73—150.) ist erst am Ende der Regierung des syrischen Königes Antiochus Epiphanes gesammelt und mit den zwei Sammlungen der davidischen Lieder zu dem gegenwärtigen Ganzen verbunden worden. Doch sind einige darin enthaltene Psalme schon vorher in eigene kleinere Sammlungen gebracht gewesen, (z. B. die Reiselieder Ps. 120—134.), ehe sie in diese allgemeine oder in eine ältere Particularsammlung kamen. Dieß letzte kann man sich immer als möglich denken, denn vielleicht haben die Psalme 73—106. so wie die Psalme 107—150. vorher eigene Sammlungen ausgemacht, so daß also in die allgemeine Sammlung vier Particularsammlungen zusammengeflossen wären und dieselbe mithin aus vier Theilen oder Büchern bestehen würde, wenn nicht der Urheber derselben zur Verähnlichung mit dem Pentateuch, durch Theilung des dritten Buches (Ps, 73—106.) in zwei gleiche Theile, fünf Bücher daraus gemacht hätte. — In dieser Hypothese liegt sehr viel Scharfsinn und ihr gelehrter Urheber weiß auch von dem, was ihr entgegen stehet, Einiges sehr gut zu beseitigen, wie z. B. den Einwurf, daß die fünf letzten Verse des 40sten Psalms noch einmal unter dem Namen des 70sten Psalms vorkommen: diese fünf Verse wurden im Exil von dem Volke als Bittgesang gebraucht und deswegen als ein eigenes Lied in jene kleinere Sammlung aufgenommen, welche der Urheber der Nachlese der davidischen Lieder als Anhang noch auf seine Rolle schrieb. Indessen sind doch einige Schwierigkeiten unaufgelöst geblieben. Warum hat man denn die Worte כָּלוּ תְפִלּוֹת דָּוִד בֶּן—יִשָׁי nicht

nicht an das Ende des 65sten Psalms gesetzt, wenn sich mit demselben die davidischen Lieder schlossen und die übrigen Psalme (66 — 72.) bloß als Anhang, und ohnfehlbar auf eine unterscheidbare Weise, hinzugefügt worden sind? Auch müßte zu dem 1sten Psalme, welchen der Verfasser für ein erst in spätern Zeiten hinzugekommenes Prooemium des Ganzen hält, noch der zweite geschlagen worden; denn wenn auch wirklich alles übrige, was das erste Buch begreift, von David ist, so möchte sich doch der zweite Psalm — hauptsächlich wegen seines messianischen Inhalts — schwerlich dem davidischen Zeitalter zueignen lassen.

Eichhorn 9) setzt voraus, daß schon in frühen Zeiten, wenigstens vor Hiskiah, von religiösen Hebräern die Lieder Davids in Privatsammlungen gebracht, und daß so eine Sammlung die erste Grundlage unsers Psalmbuches geworden sei. Diese Privatsammlung von Davids Liedern kann aber weder das gegenwärtige erste Buch (Ps. 1 — 41.) noch das erste und zweite Buch zusammen (Ps. 1 — 72.), sondern sie muß kleiner gewesen sein und kann sich erst allmählich zu dem Umfange von Ps. 1 — 72. erweitert haben. In fortrückender Zeit wurde sie nämlich, bei wiederholten Abschriften, mit Liedern, Theils von David, Theils von andern Dichtern, bald zufällig, bald absichtlich erweitert; ja selbst kleinere Liedersammlungen (die Lieder der Kinder Korach) wurden, ohne verändert zu werden, in ihrem ganzen Umfange beigefügt. So also entstand in fortgehendem Wachsthume eine größere Sammlung, der man den ursprünglichen Namen Psalme Davids ließ und die

Unter.

Unterschrift gab: כָּלוּ תְפִלּוֹת דָּוִד בֶּן־יִשָׁי. Eben das ist nun der erste Hauptheil unserer allgemeinen Psalmensammlung geworden (Ps. 1 — 72.); nach dem babylonischen Exil wurden noch drei andere Particularsammlungen hinzugefügt: eine Sammlung der Psalme von Davids Sangmeistern (Ps. 73 — 89.): eine andere von anonymischen Liedern (Ps. 90 — 106.) und eine dritte von allerlei Liedern, welche aus einem Festgesangbuch, einem Reiseliederbuch und einem Hallelujahbuch zusammengetragen worden waren (Ps. 106 — 150.). Nun nahm man den Gesichtspunct, nach den Büchern Mosehs in das Ganze fünf Theile zu bringen. Dieß ließ sich mit Unterscheidung der vier zusammengeworfenen Particularsammlungen und mit Theilung der ersten unverhältnißmäßig größern leicht machen, und diese Theilung nahm man da vor, wo Davids Name auf einmal zu stehen aufhörte und der Name der Kinder Korach folgte (beim 41sten Psalme). Ueber die Zeit, wann unsere allgemeine Psalmensammlung zu Stande kam, sagt Eichhorn nichts bestimmtes. Die vierte Particularsammlung ist ihm die jüngste; ihre Entstehung scheint ihm in die Zeit der Wiederherstellung des Gottesdienstes unter Esrah und Nehemiah zu fallen, und in eben diese Zeit setzt er aller Vermuthung nach auch die Entstehung der ganzen allgemeinen Sammlung. Allein dawider sprechen die nicht wenigen, offenbar in das Zeitalter der Makkabäer gehörenden Psalmen. Auch hat diese Vorstellung von der Bildungsart unserer Psalmensammlung noch einiges andere Unbequeme. Anderwärts sollen die Ordner der verschiedenen Sammlungen allerlei Lieder ausgelassen haben,

ben, wenn sie ihre zweifache oder öftere Rückkehr bemerkten; aber der Ordner des Ganzen soll es bei Ps. 52. 70. und 108. übersehen haben, daß er etwas schon Mitgetheiltes zum zweiten Male liefere. Ist es nicht natürlicher, eine gänzliche Unabhängigkeit der einzelnen Theile, worin gedoppelte Sachen vorkommen, anzunehmen? Auch muß der Gedanke, daß die Eintheilung in fünf Bücher eine Nachahmung des Pentateuchs sei, als gänzlich unhaltbar einmal aufgegeben werden; und warum will man auch, wenn der erste Haupttheil (Ps. 1 — 72.) ursprünglich kein Ganzes ausgemacht haben soll, nicht lieber die Zerlegung desselben in zwei Bücher in einer andern, mit der Entstehung desselben in Verbindung stehenden, Ursache suchen? Ist ja ohnedieß der Grund, warum man gerade zwischen dem 41sten und 42sten Psalm abgetheilt haben soll, ganz willkührlich angenommen. Warum hätte man denn nicht die reine Hälfte genommen? gewiß nicht deswegen, weil man in Ps. 42 ff. das לִבְנֵי קֹרַח für die Anzeige des Verfassers angesehen hat. Denn das Alterthum verstand wohl diese Worte richtiger, als in den neuern Zeiten oft geschehen ist. Die Verfasser kann derjenige, welcher diese Abtheilung des ersten, vorher angeblich ungetheilten, Haupttheils vorgenommen haben soll, auf keine Weise zum Abtheilungsgrund angenommen haben; denn bei dieser Richtung seines Sinnes müßte er auch darauf verfallen sein, die Schlußworte hinter dem 72sten Psalm כָּלוּ תְפִלּוֹת דָּוִד zu vertilgen.

Augusti [10]) nimmt zwei ursprüngliche Haupttheile unserer Psalmensammlung (Ps. 1 — 72. und Ps.

73 —

73—150.) an. Der erste bekam, weil er meistens davidische Psalme enthielt, den Namen Psalme Davids, und der zweite wurde vielleicht erst zur Zeit der Makkabäer zusammengetragen, darauf mit dem ersten verbunden und endlich das Ganze nach dem Muster des Pentateuchs in 5 Bücher abgetheilt. — Was gegen diese Vorstellungsart zu sagen ist, ist schon alles vorgekommen; übrigens erklärt sie die Erscheinung, daß nicht alle davidischen Lieder beisammenstehen, keineswegs ganz vollkommen; denn auch in dem ersten Haupttheile sind sie oft von einander getrennt.

1) De Wette (Commentar über die Psalmen S. 28.) wendet hiegegen ein, daß das כָלוּ auf etwas noch nachfolgendes hindeute, und daß, wenn diese Worte der Schlußtitel einer ehemals für sich bestandenen Sammlung gewesen seien, es dafür heissen müßte אֵלֶה תְפִלּוֹת וג׳ das sind die Psalme Davids, nach der Analagie von Leu. 26, 46. Num. 36, 13. Daß auf diese Art der Schlußtitel bestimmter gewesen wäre, kann keinem Zweifel unterliegen; allein wer könnte behaupten, daß jene Worte nicht auch diesen Sinn haben könnten?

2) Synopsîs Script. S. lib. 13. (in Athanasius Werken Thl. 2. S. 86. Cöln. Ausg.): ει και του Δαβιδ επιγραφην εχει μονου τουτο το βιβλιον των ψαλμων, αλλα πολλων και αλλων εισιν εν τουτω ψαλμοι . . . . ὁ γουν Esδρας συναγαγων τουτους παντας τους παρ' ἑκαστου ειρημενους ψαλμους εις μιαν συνεθηκε βιβλον: Hieronym. Epist. CXXXIV. ad Sophron. s. oben S. 2007. Anm. 1. Die christlichen Kirchenlehrer nahmen diese Meinung über die Entstehung der Psalmensammlung von den Juden an.

3) Huet-

3) Huetii *Demonst. Evang.* S. 392.

4) Carpzovii *Introductio in libros* V. T. *poett.* S. 106. ff.

5) Unter den Alten sezten einige selbst die Entstehung der ganzen Psalmensammlung in Hiskiahs Zeit: Cordes. Catena *in Psalm.* p. 49. Εζεκιας ρν´ εκ παντων δια των τε λαε σοφων επιλεγηναι εποιησε. Das εκ παντων bezieht sich auf die 3000 Psalme, welche David geschrieben haben soll, und von welchem Hiskiah durch seine gelehrten Freunde nur unsere 150 auswählen ließ; s. *Synopsis Script. S.* am a. O. S. 157. Fabric. *Cod. Pseudepigr.* V. T. S. 912. — Im Talmud wird unsere Psalmensammlung selbst auf David zurückgeführt, *Talm. Tr. Berachoh.* c. 1. f. 9.

6) Starck *Carmina Davidis*, Vol. I. S. 427 — 433.

7) Jahns Einleitung in die g. Bücher d. a. Bundes, Th. 2. S. 716. ff.

8) Bengel *Supplementa ad introductiones in librum Psalmorum* S. 21. ff.

9) Eichhorns Einleitung in das alte Testament, Thl. 3. S. 474. ff.

10) Augusti's Einleitung ins A. Testament, S. 190. §. 160. Es ist wohl ein Druckfehler, wenn es in der 1sten Anmerkung zu dem angeführten Paragraphen heißt, daß die 3 ersten Bücher vielleicht von Esra gesammelt wurden; denn nur die 2 ersten Bücher (Ps. 72) sollen die Sammlung davidischer Lieder ausgemacht haben

§. 467.

§. 467.

Die Grundlagen unserer Psalmensammlung.

Aus dieser Kritick der vorzüglichsten Meinungen über die Entstehung unserer Psalmensammlung ergiebt sich: a) daß man, wenn man zu einem befriedigenden Resultat gelangen will, die 5 Bücher für eben so viel ältere Particularsammlungen ansehen müsse, daß aber b) damit noch nicht alles gethan sei, weil noch manches unerklärt bleibt, was sich in der innern Einrichtung der fünf einzelnen Bücher darbietet. Als gewiß darf man c) annehmen, daß die beiden ersten Bücher, welche durch den Namen תְּפִלּ֯ת דָּוִד von den drei letzten unterschieden sind, die Grundlage zur ganzen Sammlung abgegeben haben, aber d) so wie sie vorangestellt wurden, machten sie selbst schon ein combinirtes Werk aus; denn die Schlußdoxologie hinter Ps. 41. ist ein deutliches Anzeigen von der ursprünglichen Verschiedenheit beider Bücher. Sie müssen e) unabhängig von einander gesammelt worden seyn, weil das zweite Buch einiges enthält, was in dem ersten schon enthalten ist; f) beide müssen aber den Titel Psalme Davids gehabt haben.

Zuvörderst kommt das Alter dieser beiden Particular-Sammlungen in Untersuchung. Daß sie ursprünglich lauter davidische Lieder enthalten haben, nöthigt ihre Benennung zu glauben. Man würde sehr willkührlich handeln, wenn man annehmen wollte, daß vor dem Exil noch keine Versuche zur Sammlung der davidischen Psalme gemacht worden wären. Vielleicht hat man schon bald nach Davids Tode hie und dort den Anfang dazu gemacht. Wie früh oder spät es aber auch

gesche-

geschehen sein mag, so muß man sorgfältig liturgische Sammlungen zum Gebrauch der Tempelsänger von Privatsammlungen unterscheiden. Nur auf solche Privatsammlungen, die sich blos auf davidische Lieder beschränkten, läßt sich unsere allgemeine Psalmensammlung zurückführen. Denn die liturgischen Sammlungen schränkten sich nicht bloß auf davidische Lieder ein; daher ist denn auch, wenn von der Grundlage unserer allgemeinen Psalmensammlung die Rede ist, von der Stelle II. Paral. 29, 30. kein Gebrauch zu machen, weil sie von Psalmen Davids und Assaphs spricht und also offenbar auf eine liturgische Particular-Sammlung hinweist.

§. 468.

Kritische Beleuchtung des ersten Buches.

Die ursprüngliche Verschiedenheit des ersten Buches (Ps. 1—41.) von dem zweiten (Ps. 42—72.) wird durch die Wiederholung des 14ten Psalms unter dem Namen Ps. 53., und eines Theils des 40sten Psalms unter dem Namen Ps. 70., so wie durch die Schlußdoxologie nach Ps. 41., die nicht erst von dem angeblichen Eintheiler der Psalmensammlung hereingetragen worden ist, entschieden gewiß.

Alle Psalme dieses Buches, bloß mit Ausnahme des 1sten und 2ten, des 10ten, der aber mit dem 9ten ein Ganzes ausmacht, und des 33sten, sind in den Aufschriften dem König David beigeleqt, und die unbefangene Kritik muß diese Angaben für richtig gelten

lassen. Auch sprechen innere Gründe dafür, daß der 33ste Psalm dem David angehört. Mithin läßt sich die Ursubstanz dieser Particularsammlung von Ps. 3 — 41. annehmen; der erste und zweite Psalm sind eine fremde Zugabe, denn wenigstens der 2te Psalm kann nicht von David verfaßt sein. Indessen läßt sich vielleicht einem bloß successiven Anwachs dieser Sammlung auf die Spur kommen, wenn man auf die Eigenthümlichkeiten gewisser bei einander stehender Aufschriften sieht. Es ist schon bemerkt worden [1]), daß von Ps. 3 — 23. bloß mit 2 Ausnahmen (Ps. 11. 14.) die Aufschrift מִזְמוֹר לְדָוִד gebraucht ist [2]); das scheint keine zufällige Erscheinung zu sein, sondern möchte wohl auf einen verschiedenen Sammler hindeuten, dem diese Aufschriftsart geläufig war oder der sie unwillkührlich vor andern üblichen wählte. Im Fortgange dieses ersten Buches haben Ps. 25 — 28. übereinstimmend das einfache לְדָוִד und eben so Ps. 34 — 37. Mag nun dieses erste Buch entweder so entstanden sein, daß anfänglich bloß der Theil von Ps. 3 — 23. als abgesonderte Sammlung vorhanden war, daß dann von einem nachfolgenden Besitzer am Ende der 24ste Psalm hinzugefügt wurde, hierauf von einem dritten die Psalme 25 — 28. hinzukamen, weiterhin von einem vierten die Psalme 29 — 33. beigegeben, sodann von einem fünften die Psalme 34 — 37. hinzugeschrieben wurden, und endlich von einem sechsten das Ganze mit dem Reste geschlossen wurde, oder daß es von Einer Person nach seinem ganzen Umfange (von Psalm 3. an) zusammengetragen wurde, in jedem Falle ist kein Hinderniß vorhanden, anzunehmen, daß diese Sammlung schon geraume Zeit

vor

vor dem Beginn des Exils gemacht wurde und die Aufschrift oder Unterschrift Psalme Davids hatte. Die Zeit, wann der 2te Psalm vorgesetzt worden ist, läßt sich nur negativ bestimmen. Dieser Psalm ist schwerlich vor des Königs Hiskiahs Zeit geschrieben worden; folglich kann er erst späterhin an die Spitze dieser Sammlung gestellt worden sein, und da sich kaum glauben läßt, daß er in der Meinung vorangestellt worden ist, er gehöre dem David an, so muß man in eine Zeit herabtreten, wo man sich schon erlaubte, den Sammlungen davidischer Lieder-Psalme anderer Verfasser einzuverleiben. Die Vorsicht, durch diese Einverleibung diesen Psalm für die Nachwelt zu erhalten, war wohl die bewegende Ursache, und war es nicht bloß Zufall, warum man ihn voran und nicht an das Ende gestellt hat, so hat vielleicht der Inhalt dieses Psalms, welchen die Juden von jeher für messianisch anerkannt haben und worin ich mit ihnen einerlei Meinung bin, den Beweggrund abgegeben. Ob der erste Psalm schon zugleich mit dem zweiten der Sammlung vorangesetzt worden ist? das ist zwar wohl möglich, aber äusserst ungewiß. In jedem Fall kam er bloß in der Eigenschaft eines Prooemium hinzu und so ist er auch immer von den Juden angesehen und daher eine lange Zeit gar nicht mitgezählt worden [3]. Es ist aber die Frage, ob dieser erste Psalm schon ein Bestandtheil dieser Ursammlung der davidischen Psalme gewesen ist, und ob er nicht vielmehr erst von dem Urheber unserer allgemeinen Psalmensammlung als Prooemium des Ganzen vorangestellt worden ist.

 1) oben

1) oben S. 1981.

2) Den 7ten Psalm kann man nicht unter die Ausnahmen rechnen; denn er ist ein Klaglied und seine eigenthümliche Aufschrift שִׁגָּיוֹן לְדָוִד durfte der Sammler nicht abändern. Eben das ist der Fall mit Ps. 16., bei welchem in der Aufschrift sein Gebrauch als מִכְתָּם im Tempel zur Kunde der Nachwelt erhalten werden mußte. Der 17te Psalm mußte gleichfalls eine תְּפִלָּה לְדָוִד bleiben, weil sein Inhalt die andere Aufschrift nicht wohl zuließ. Mit der Aufschrift des 18ten Psalms, so wie sie gegenwärtig lautet, hat es bekanntlich eine solche Bewandtniß, daß sie nicht auf den Urheber dieser Particularsammlung zurückgeführt werden kann. Derjenige, von welchem sie herrührt, hat wohl die ältere Aufschrift nach Sam. II. K. XXII. abgeändert.

3) s. oben S. 1940.

§. 469.

Kritische Beleuchtung des zweiten Buches.

Das zweite Buch kann auch ursprünglich bloß davidische Psalme begriffen haben, aber seinen letzten vollen Umfang kann es erst in der makkabäischen Periode erhalten haben, weil der 44ste und 69ste Psalm aus dieser Zeit sind. Indessen der Ursubstanz desselben kann man doch ein hohes Alter beimessen, und sie scheint ursprünglich bloß aus 15 Liedern (Ps. 51 — 65.) bestanden zu haben; denn diese Psalme nennen nicht nur sämmtlich in der Aufschrift David als Verfasser, sondern die höhere Kritik kann und darf sie ihm auch alle beilegen. Der Urheber dieser kleinen Ursammlung scheint unter andern seine Absicht auf diejenigen Psalme Da-

vids

vids gerichtet gehabt zu haben, welche als Denkgedichte (מִכְתָּם) in dem Tempel aufgehangen waren, daher er fünf davon in Einer Reihe (Ps. 56 — 60.) liefert; den 6ten (Ps. 16.) hat er ausgelassen, wohl aber aus einer andern Ursache, als deswegen, weil er ihn schon in der andern Sammlung davidischer Lieder fand. Denn diese kann ihm nicht bekannt gewesen sein, weil er den 53sten Psalm aufnahm, der dort (Ps. 14.) auch schon zu finden war. Vielleicht ist der Grund dieser Auslassung des Denkgedichtes Ps. 16. darin zu suchen, daß die andern fünfe (Ps. 56 — 60.) schon in einer Particularsammlung circulirten und aus dieser in seine größere Sammlung aufgenommen wurden. Ueberhaupt wissen wir ja nicht, ob nicht im Tempel mehr als diese sechs Denkgedichte aufgehangen waren, und es bleibt also die Frage übrig: ob er auch gerade alle Denkgedichte Davids seiner Sammlung einverleiben wollte?

Den ersten Zuwachs scheint diese Sammlung, die gewiß schon geraume Zeit vor dem Exil vorhanden war, am Ende durch die Psalme 66 — 68. erhalten zu haben. Der 66ste ist zwar aufschriftslos und trägt kein sicheres Zeitdatum in sich, daher er von den Auslegern in verschiedene, sehr weit von einander abstehende, Zeiten gesetzt wird. Diejenigen, welche ihn in Davids Zeit setzen, haben wenigstens eben so viel für als gegen sich. Man kann ihn also auch für davidisch halten und der Mangel der Aufschrift kann entweder aus einer Vergessenheit oder Nachlässigkeit dessen, der den Psalm der Sammlung beigab, oder aus einer zufälligen Auslassung eines alten Abschreibers erklärt werden. Bei dem

67sten

67sten Psalm nennt die alexandrinische Version den David als Verfasser und es ist nichts darin enthalten, welches dieser Angabe widerspräche; den 68sten Psalm erklären aber sowohl die hebräische Aufschrift als Inhalt desselben für davidisch.

So weit (Ps. 51 — 68.) war also diese Sammlung nach ihrer ersten Vermehrung gediehen, und bei diesem Umfange muß sie eine lange Zeit geblieben sein. Erst im makkabäischen Zeitalter wurde bei einer erneuerten Abschrift die kleine Sammlung der Lieder für die Korachiten (לִבְנֵי קֹרַח) Ps. 42 — 49. vorangestellt. In früherer Zeit kann dieß deswegen nicht geschehen sein, weil der 44ste Psalm erst in der hasmonäischen Periode geschrieben worden ist. Man schob zwischen diesen korachitischen Gesängen und den davidischen Psalmen noch einen Psalm Assaphs (Ps. 50.) ein, vielleicht bloß aus dem Grunde, um ihn auf diese Art vor dem Untergange zu retten.

Die letzte Vermehrung erhielt diese Sammlung kurz darauf am Ende durch die Psalme 69 — 72., vielleicht selbst von dem Verfasser des 69sten Psalms; denn dieser ist gewiß erst unter den Religionsbedrückungen des Antiochus Epiphanes geschrieben worden. Doch kann er, oder wer sonst diesen Psalm mit den drei folgenden hinzugethan hat, nicht die andere Sammlung davidischer Psalme (Ps. 1 — 41.) genau gekannt oder wenigstens gerade nicht zur Hand gehabt haben, denn sonst würde er den 70sten Psalm nicht aufgenommen haben, weil er schon in jener Sammlung (Ps. 40, 14 ff.) stand.

Bei

Bei diesen erneuerten Vermehrungen dieser zweiten Sammlung davidischer Lieder blieb ihr immer der alte Name: Psalme Davids, und unter diesem Namen kam sie auch dem Ordner und Herausgeber unserer ganzen Psalmensammlung in die Hände.

§. 470.

Kritische Beleuchtung des dritten Buches.

Das dritte Buch ist offenbar aus einer Sammlung von Psalmen Assaphs entstanden; denn die ganze erste Reihe (Ps. 73—83.) hat seinen Namen in der Aufschrift; nur kann diese Particularsammlung erst sehr spät veranstaltet worden sein, weil nur 5 von diesen Psalmen dem Assaph wirklich angehören und noch überdieß getrennt von einander stehen (Ps. 73. 75. 76. 82. 83.), welches auf eine spätere Zeit herabdeutet, wo man die ächten Psalme Assaphs von den unächten aus der Tradition nicht mehr unterscheiden konnte. Der 77ste Psalm ist aus der Zeit des Exils und der 74ste und 79ste aus dem makkabäischen Zeitalter. Damit ist nun schon das Alter der Ursubstanz dieses dritten Buches genau bestimmt.

An diese assaphischen Psalme, die damals alle dafür galten, wurden sodann, wahrscheinlich von einem levitischen Tempelsänger lauter liturgische Psalme angereihet: vier für die Korachiten (Ps. 84. 86. 87. 88.), zwischen welche er einen asketischen Psalm von David (Ps. 86.) stellte, vielleicht aus einer Ursache, die in dem Gebrauche und in dem Verhältnisse desselben zu den

zwei

zwei vorhergehenden oder nachfolgenden lag: sodann ein Lied (Ps. 89.), welches man Davids Sangmeister Ethan beilegte, wozu der bestimmende Grund wahrscheinlich der war, weil den vorhergehenden Psalm (Ps. 88.) die Aufschrift und Tradition seinem Collegen Heman zuschrieb.

Die beiden ersten Bücher kann der Vollender dieser Sammlung schon gekannt haben.

§. 471.

Kritische Beleuchtung des vierten Buches.

Das vierte Buch giebt sich schon nach seinem Ursprunge als ein Miscellaneum zu erkennen, bei dessen Sammlung keine besondere Absicht, am wenigsten die, anonymische Lieder zu sammeln, obgewaltet haben kann, weil ja drei Psalme (90. 101. 103.) Mosehs und Davids Namen in der Aufschrift haben. Der 103te Psalm ist aus dem persischen Zeitalter, und die Psalme 92. 95. 99. 100. sind liturgische Lieder, die sehr jung zu sein scheinen; folglich muß man die Entstehung dieser Particularsammlung in eine sehr späte Zeit setzen. Die ältern Sammlungen scheinen ihrem Urheber bekannt gewesen zu sein. Die ursprüngliche Selbstständigkeit dieser Sammlung könnte aus dem Umstand in Zweifel gezogen werden, daß sie gerade so viel Psalme enthält, als die dritte. Sie könnte nämlich zu dieser gehört haben und von ihr erst späterhin als ein eigenes Buch abgesondert worden sein. Wirklich verdiente es bemerkt zu werden [1]), daß diese zwei auf einander folgenden Bü-

Bücher in der Zahl der Psalme einander gleich sind; aber ob hierauf die Kritik etwas bauen dürfe? ist doch starken Zweifeln unterworfen. Denn kann diese Zahlgleichheit der Psalme nicht ein bloßes Werk des Zufalls sein? und ist denn die Abtheilung der Psalme in unserm masorethischen Texte so ganz richtig und verbürgt, daß man mit Gewißheit behaupten dürfte, schon in den ältesten Zeiten hätten das dritte und vierte Buch eine gleiche Zahl von Liedern befaßt?

1) Bengel *Supplementa ad introductiones in librum Psalmorum* S. 25.

§. 472.

Kritische Beleuchtung des fünften Buches.

Das fünfte Buch giebt bei dem ersten flüchtigen Anblicke die Ueberzeugung, daß die darin enthaltenen Psalme nicht einzeln zusammengelesen und zusammengeschrieben, sondern daß einige schon vorher formirte Sammlungen unverändert in sie gestellt worden sind. Die Reiselieder (שִׁירֵי הַמַּעֲלוֹת) (Ps. 120 — 134.) machten gewiß vorher ein eigenes Ganzes aus, das bald nach der Einweihung des 2ten Tempels zu Stande gebracht worden zu sein scheint, weil die Psalme 133. 134. sich auf diese Feierlichkeit beziehen. Eben so geben sich die 6 beisammenstehenden Hallelujahpsalmen (145 — 150.) als eine vorher für sich bestehende kleine Sammlung zu erkennen.

Ein allmählicher Anwachs dieses fünften Buches läßt sich nicht vermuthen, sondern es scheinen die eben ge-

genannten drei kleineren Sammlungen mit den übrigen einzelnen Stücken, welche noch darin enthalten sind, auf einmal zusammengeworfen worden zu sein, und dieß kann erst kurze Zeit vor der Entstehung unserer allgemeinen Psalmensammlung und der Schließung des Kanons geschehen sein, weil viele sehr junge Psalme mit unterlaufen. Der Ordner und Herausgeber dieses fünften Buches kann aber das 2te Buch nicht gekannt, wenigstens nicht genau gekannt oder bei der Hand gehabt haben, weil er sonst den 108ten Psalm, der schon in Ps. 57. und 60. enthalten ist, ausgelassen haben würde.

§. 473.

Resultat.

Alter unserer gegenwärtigen Psalmensammlung.

Vor den Zeiten des Antiochus Epiphanes kann also unsere allgemeine Psalmensammlung nicht gemacht worden sein; ja es ist möglich, daß sie noch etwas später, erst zur Zeit der Schließung des alttestamentlichen Kanons, und selbst von den letzten Sammlern und Vollendern desselben veranstaltet worden ist. Es geschah dabei weiter nichts, als daß die fünf Particularsammlungen in ein Ganzes auf Eine Rolle zusammengeschrieben wurden. Die erste Sammlung davidischer Lieder (Ps. 1—41.) hatte ohnfehlbar am Ende nach der Doxologie ähnliche oder die nämlichen Worte, als wie die zweite; sie mußten aber, weil beide Sammlungen sehr schicklich unmittelbar an einander gestellt wurden, vertilgt werden, und es konnte also nur am Schlusse

se des 72sten Psalms das כָּלוּ תְפִלּוֹת דָּוִד בֶּן—יִשָׁי bleiben. Eben dadurch, daß der Ordner und Herausgeber diese Worte da stehen ließ, gab er zu erkennen, daß das Werk nicht bloß Psalme Davids, sondern auch anderer Verfasser enthalten solle, und deswegen setzte er ihm die allgemeine Aufschrift תְּהִלִּים vor.

§. 474.

Auserlesene exegetische Literatur [*]).

D. **Martin Luthers** Auslegung des Psalters, wie auch des Predigers und Hohenliedes. Halle 1741. 2 Bde. 4.

Psalmorum libri V. ad ebraicam veritatem versi et familiari explanatione elucidati per Aretium Felinum (d. h. Mart. Bucerum). Argentor. 1526. Fol.

M. A. Flaminii *in librum Psalmorum breuis explanatio.* (Venet. 1545. 8.) *Recudi curauit* S. Th. Wald. Hal. 1785. 8.

Fr. Vatabli *Annotationes in Psalmos* (in *Bibl. Par.* bei R. Stephanus. 1557. Fol.) *subjunctis* H. Grotii *notis, quibus obseruationes adspersit* G. I. L. Vogel. Hal. 1767. 8.

Libri Psalmorum Paraphrasis latina, quae oratione soluta breuiter exponit sententias singulorum, ex optimorum interpretum veterum et recentiorum rationibus. Addita sunt argumenta singulorum Psalmorum, et redduntur rationes paraphraseos, adspersis alicubi certorum locorum explanatiunculis. Excepta omnia e scholis Esromi

Ru-

Rudingeri in ludo literario Fratrum Boemicorum, Euanzizii in Morauis et nunc primum edita. Gorlicii. 1580. 81. 4.

Mos. Amyraldi *paraphrasis in Psalmos Dauidis vna cum annotationibus et argumentis.* Salmurii. 1662. 4. edit. II. Traj. ad Rh. 1769. 4.

Mart. Geieri *praelectiones publicae et collectanea in Psalmos Dauidis.* Dresdae 1668. T. I. II. 4.

Herm. Venema *Commentarius ad Psalmos.* Leouard. 1762 — 67. 6 Bde. 4.

Poetische Uebersetzung der Psalmen, mit Abhandlungen über dieselben von J. A. Cramer, 1ter und 2ter Thl. 2te Ausg. 1763. 1764. 3ter Thl. 1763. 4ter Thl. 1764. Leipz. 8.

Die Psalmen aus dem Hebräischen übersetzt und mit Commentarien erläutert von J. Ch. Fr. Schulz. 1ster Thl. (Ps. 1 — 50.). Leipzig 1772. 8.

G. T. Zachariä freie und erklärende Uebersetzung der Psalmen. Göttingen und Gotha. 1773. 8.

Die Psalmen übersetzt und mit Anmerkungen, von G. Ch. Knapp. Halle (1773.), 3te verb. Ausg. 1789. 8.

G. F. Matthae *Paraphrasis Psalmorum elegiaca, continens viginti priores cum obseruationibus.* Lips. 1780. 8.

Neue

Neue Uebersetzung der Psalmen, Sprüche Salomos ꝛc. von Ch. G. Struensee, herausgegeben von H. E. Güte. Halle 1783. 8.

Moses Mendelssohns Uebersetzung der Psalmen Davids. Berlin (1783.) 2te Ausgabe 1788. 8.

Das Buch der Psalmen aufs Neue in rein Deutsch übersetzt und mit Anmerkungen erläutert von J. G. Thenius. Dresden 1788. 8.

Psalmi ex recensione textus hebraei et versionum antiquarum latine versi notisque philologicis et criticis illlustrati a I. A. Dathe. Hal. 1787. 8.

Die Psalmen aus dem Hebräischen übersetzt von G. F. Seiler. Erlang (1784.), 2te Ausg. 1788. 8.

Uebersetzung der Gesänge Davids von E. A. Briegleb. Arnstadt 1789. 90. 2 Thle. 8.

Die Psalmen metrisch übersetzt mit den nothwendigsten Anmerkungen von J. Zobel. Ausg. 1790. 8.

Philologischer Clavis über das A. Testament. Die Psalmen. Von H. E. G. Paulus. Jena (1791.) 8. 2te verm. Ausg. Heidelberg 1815. 8.

Th. F. Stange *Anticritica in locos quosdam Psalmorum a Criticis sollicitatos.* Lips. 1791. 94. 2 Thl. 8.

Die

Die Psalmen von Herm. Muntinghe ins Holländische und aus dem Holländischen ins Deutsche übersetzt von J. E. H. Scholl. Halle 1792. 93. 3 Thle. 8.

Psalme dem Könige David und andern heiligen Sängern nachgesungen (von v. Wobeser), in vier Büchern. Winterthur 1793. 8.

Die Psalmen übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von J. A. Jacobi. Jena 1796. 2 Thle. 8.

Gesänge Davids und seiner Zeitgenossen. Nach der Zeitfolge geordnet und neu bearbeitet von J. C. C. Nachtigal. 1ster Thl. Leipzig 1796. 8. Auch unter dem Titel: Zion. Aeltestes Drama ꝛc.

Psalmen, gesungen vor Davids Thronbesteigung. Uebersetzt und neu bearbeitet, mit historischen Einleitungen und Anmerkungen. Von J. C. C. Nachtigal. Halle 1797. 8.

Psalmi annotatione perpetua illustrati ab E. F. C. Rosenmüller. III. Tmm. Lips. 1798-1804. 8. (in den *Scholl. in V. Test.* der 4te Theil).

Die Psalmen metrisch übersetzt und mit Anmerkungen von Ch. G. Kühnoel. Leipzig 1799. 8.

Die Psalmen neu übersetzt von W. F. Hezel. Bremen 1800. 8.

Psalmi.

Psalmi. Ex recensione textus hebr. et verss. antt. latine versi notisque criticis et philologicis illustrati (ab N. M. Berlin). Vpsalae 1805. 8.

J. Ch. Vollbedings Versuch einer metrischen Psalmenübersetzung. Zerbst 1806. 8.

Commentar über die Psalmen von W. M. L. de Wette. Heidelberg 1811. 8.

Die Psalmen. Aus dem Hebräischen neu übersetzt und erläutert von M. H. Stuhlmann. Hamburg 1812. 8.

Die Psalmen aus dem Grundtexte metrisch übersetzt, mit kurzen Anmerkungen von J. R. Schärer. Bern 1812. 8.

Die Psalmen übersetzt und metrisch bearbeitet von M. Lindemann. Bamberg und Würzburg 1812. 8.

Die Psalmen übersetzt und ihrem Inhalte nach erläutert von F. V. Reinhard. Herausgegeben von Hacker. Leipzig 1814. 8.

Die Psalmen, für eine gebildete deutsche Dame übersetzt und in Kürze erläutert von J. J. Stolz. Zürch 1814. 8.

J. D. Michaelis Anzeige der Varianten in den Psalmen ꝛc. in s. Orient. Bibl. B. 10. S. 224 ff. B. 11. S. 195 ff. B. 12. S. 128 ff. B. 19. S. 138 ff.

J. B. Köhlers kritische Anmerkungen über die Psalmen, in Eichhorns Repertorium ꝛc. Thl. 3. S. 1 ff. Thl. 4. S. 96ff. Thl. 5.

S.

S. 1 ff. Thl. 6. S. 1 ff. Thl. 7. S. 240 ff. Thl. 8. S. 227 ff. Thl. 9. S. 47 ff. Thl. 10. S. 110 ff. Thl. 13. S. 95 ff. Thl. 18. S. 117 ff.

1) s. oben Thl. 3. S. 757. und S. 848.

Dritte Abtheilung.

Bücher der philosophischen Poesie.

§. 475.

Ueber die philosophische Poesie der Hebräer überhaupt.

Daß auch unter den Hebräern die Philosophie bisweilen im poetischen Gewande erscheint, zeigen schon manche Stücke in unserer Psalmensammlung, die überhaupt fast von allen Zweigen der alten hebräischen Poesie Ueberreste liefert und deswegen sehr füglich die *Anthologia Hebraica* genannt werden könnte. Die Hebräer vor und nach dem Exil, also wenn man historisch genau reden will, Hebräer und Juden haben aber in der philosophischen Poesie auch größere Versuche gemacht oder das Einzelne, zu Einer Gattung gehörig, in größere Sammlungen gebracht. Es gehören hieher das Buch Hiob, die Sprüche Salomo's, die Koheleth, das Buch der Weisheit, und das Buch Jesus's Sirach.

Die Materie ist in der Benennung philosophische Poesie schon bestimmt; aber in der Form wechselten die Hebräer. Bald wählten sie beim Vortrage

trage philosophischer Ideen in poetischem Gewande die dialogische Form, bald legten sie dieselben in kurzen Sätzen nach poetischer Manier dar. Wir haben also von der philosophisch-dialogischen und von der gnomischen oder Sentenzen-Poesie der Hebräer insonderheit zu sprechen und in diese beiden Fächer die erst genannten Bücher einzuordnen.

§. 476.

Ueber die philosophisch-dialogische Poesie der Hebräer insonderheit.

Der Dialog empfielt sich dem didaktischen Dichter sehr stark und daher finden wir denn, daß ihn auch die orientalischen Dichter, wenn sie philosophische Materien in poetischer Manier bearbeiten wollten, bisweilen gewählt haben. Doch blieben sie sich in der Form nicht gleich, indem einige den einfachen Dialog zwischen zwei redenden Personen gebrauchten [1], andere aber die Form eines Gesprächs zwischen mehreren Personen wählten. Diese giengen von einer im Orient herrschenden Gewohnheit aus; wenigstens war sie unter den Arabern ganz einheimisch. Ein Kreis von Männern trat zusammen, um sich in wechselnder Ordnung über einen philosophischen oder moralischen oder irgend einen andern wichtigen Gegenstand in poetischer Manier zu besprechen. Die Araber nannten eine solche gemeinschaftliche poetische Unterredung oder einen solchen dichterischen Wettkampf מְקָאמָה *Consessus* [2], und noch heut zu Tage herrscht unter einigen arabischen Stämmen diese Sitte [3]. Wie es scheint, spielte in solchen Consessen bisweilen Einer die Hauptperson, welche einen gewissen

Satz vertheidigte, den die übrigen Redner entweder widerlegen oder der durch ihre Gegenreden erst in sein volles klares Licht gesetzt werden sollte. Wählte nun ein Dichter einen solchen Conseß zum Schema eines poetischen Werkes, so flocht er, wenn er wollte, noch andere Umstände ein, um der Darstellung mehr Leben und Schmuck zu geben. In diese Kategorie gehört das Buch Hiob.

1) Hieher würde der Prediger Salomo's gehören, wenn man Herders und Eichhorns Ansicht desselben für richtig halten könnte.

2) s. Herbelot's Orientalische Bibliothek, B. 3. S. 215 ff. Von jeher waren die Araber Freunde von solchen Makamat, obgleich die berühmten Consessus von Hamadani und Hariri, und anderer, die man noch kennt, alle aus der Zeit nach Muhamed sind. Von denen Hariri's haben A. Schultens die drei ersten zu Franeker 1731. 4. und die drei folgenden zu Leiden 1741., den sechs und zwanzigsten Reiske Leipz. 1737. 4. und den funfzigsten Uri. Oxford 1774. 4. edirt. Scheid und auch H. Alb. Schultens wollten sie alle 50 ediren, welches aber leider unterblieben ist. Vgl. Schnurreri *Bibliotheca Arabica*, P. II. S. 34 — 39.

3) Der neueste Beschreiber des Reiches Marokko, der Engländer Jackson erzählt, daß die Araber vom Moraffra, und die vom Waled-Abusebah-Stamme oft zusammenkommen und sich in Versen mit einander unterhalten, und er giebt sein Erstaunen über die Fertigkeit zu erkennen, welche sie sich in diesem Improvisiren sowohl im Sylbenmaaß als im Ausdrucke zu erwerben pflegen. S. Bertuchs allgemeine geographische Ephemeriden. Jahrg. 1811. Merzheft, S. 262.

§. 477.

§. 477.

Das Buch Hiob.
Eintheilung und Inhalt desselben.

Das Buch Hiob zerfällt in drei Theile:

Kap. I. und II. machen die Einleitung aus und werden gewöhnlich der Prolog genannt;

Kap. III, 1 — XLII, 6. ist das eigentliche corpus des Buches, und

Kap. XLII, 7 — 17. macht den historischen Beschluß und wird gewöhnlich der Epilog genannt.

Der Prolog erzählt, daß in dem Himmel zweimal von Jehovah mit den himmlischen Genien (בְּנֵי אֱלֹהִים werden sie genannt) ein Divan gehalten worden wäre. Darin habe sich auch der Ankläger eingefunden und die Tugend eines gewissen Hiob (אִיּוֹב) verdächtig gemacht. Jehovah habe ihm hierauf die Erlaubniß gegeben, dem Hiob durch plötzliche Unglücksfälle, alle seine Heerden, Sklaven und Kinder zu rauben, und ihn endlich auch mit der schrecklichsten Krankheit im Orient, mit der Elephantiasis, zu quälen. In diesem Zustande erhielt nun Hiob einen Besuch von drei Freunden, Eliphas, einem Themaniten, Bildad, einem Schuchiten, und Zophar, einem Naamiten. Nach langem gegenseitigen Schweigen fangen sie an zu reden, und sie bilden nun eine Makamat oder einen Conseß. Der Gegenstand der Unterredung ist Hiobs Schicksal. Hiob betheuert, daß er unschuldig leide und klagt Gott an, daß er an ihm die Tugend verfolge und quäle. Seine Freunde wollen die Sache Gottes führen und ziehen bald ver-

deckt, bald unverdeckt Hiobs Unschuld in Zweifel. Nachdem sie sich im Reden erschöpft hatten, tritt noch ein Vierter, Elihu, ein Busite, auf, welcher, ohnerachtet seiner Jugend, die übrigen meistern will. Endlich erscheint Gott, auf einer Gewitterwolke herabschwebend, und macht dem Streit ein Ende. In dem Epilog wird erzählt, daß Hiob nachher seine Gesundheit und alles, was er verloren hatte, das meiste sogar zweifältig, wieder erhalten habe.

§. 478.

Ob dieß nach allen Umständen für eine wirkliche Geschichte zu halten sei?

So Manches hierin enthalten ist, was die historische Glaubwürdigkeit übersteigt, so hat man doch sonst fast ganz allgemein kein Bedenken getragen, die Sache mit allen ihren einzelnen Umständen für eine wirkliche Begebenheit anzusehen. Man hielt also den Hiob für eine historische Person und glaubte hiezu die stärksten Gründe zu haben: Im Ezechiel K. XIV, 14. 16. 20., im Buche Tobi's K. II, 12. und im Brief des Jacobus K. V, 11. wird des Hiobs als einer wirklichen Person erwähnt. Allein diese Stellen beweisen nur, daß man schon zu Ezechiels Zeit und weiter herab bis ins apostolische Zeitalter den Hiob für eine historische Person gehalten habe. Ferner meinte man die Sache deshalb gar nicht bezweifeln zu können, weil man noch heut zu Tage im Orient das Grabmal Hiobs zeigt. Allein wenn auch der Umstand, daß sich sechs verschiedene Orte rühmen, dasselbe zu besitzen [1]), nur

die

die Unsicherheit der verschiedenen einzelnen Angaben darthut und nicht zum Argument gegen die ganze Sache gebraucht werden kann, so ist es ja bekannt, wie fruchtbar die Superstition in der Erfindung der Grabmäler heiliger Personen gewesen ist. Es läßt sich also hieraus nicht mehr beweisen, als daß man auch, was ohnedieß bekannt ist, noch nach dem apostolischen Zeitalter den Glauben gehabt habe, Hiob wäre eine wirkliche Person gewesen. Dieß läßt sich um so leichter begreifen, da man schon frühzeitig herausgebracht zu haben meinte, wer denn Hiob nach seinem Vaterlande, Stande und Zeitalter eigentlich war. Nach einem Zusatze, welchen die Peschitho [2]) am Ende des Buches Hiob sonst hatte, wäre Hiob der zweite edomitische König gewesen, welcher Gen. XXXVI, 33. Jobab (יוֹבָב) genannt wird. Allein diese Meinung ist sichtbar bloß dadurch veranlaßt worden, daß Hiob in dem Buche als ein Idumäer erscheint, und der Grund derselben giebt sich in der Aehnlichkeit beider Namen zu erkennen. Uebrigens sind viele Stellen des Buches, in welchen Hiob nicht als ein König, nicht einmal als ein Nomadenfürst oder Emir [3]), sondern bloß als ein angesehener und reicher Privatmann unter den fixe Wohnplätze habenden, zugleich aber nach Nomadenart Viehzucht treibenden [4]) Idumäern erscheint (z. B. III, 13 — 19. XXIX, 5.), dieser Meinung entgegen. Einen ähnlichen schwachen Grund hat die andere Meinung [5]), daß Hiob ein Sohn Isschaschars und Enkel Jacobs gewesen sei; er soll nämlich der יוֹב Gen. XLVI, 13. gewesen sein. Dafür kann man zwar auch den Umstand geltend machen, daß dieser Job sonst

(Num.

(Num. XXVI, 24. I Paral. VIII, 1.) unter dem Namen יָשׁוּב vorzukommen scheint, welcher Name nach seiner Bedeutung (*qui resipiscit*) mit איוב (*resipiscens*) Eins ist; allein daß der Name איוב diese symbolische Bedeutung habe, ist nicht gewiß, und die ganze Sache beruht also bloß auf der kleinen Aehnlichkeit desselben mit dem Namen יוב.

1) In Jahns Einleitung in die g. Bücher des A. B. Thl. 2. S. 761 f. sind sie genannt.

2) Diese apokryphische Nachricht wurde aus der Peschitho auch ins Griechische übersetzt und der alexandrinischen Version beigegeben, wo sie also lautet: εν μεν γη κατοικων τη Αυσιτιδι, επι τοις ὁριοις της Ιδȣμαιας και Αραβιας· Προϋπηρχε δε αυτω ονομα Ιωβαβ· λαβων δε γυναικα Αραβισσαν, γεννα ὑιον ᾧ ονομα Εννων. Ην δε αυτος πατρος μεν Ζαρεδ, των ὑιων Ησαυ ὑιος, μητρος δε Βασσορας· ὡςε ειναι αυτον πεμπτον απο Αβρααμ· Και ȣτοι οἱ βασιλεις οἱ βασιλευσαντες εν Εδωμ, ἡς και αυτος ηρξε χωρας. Πρωτος Βαλακ ὁ τȣ Βεωρ, και ονομα τη πολει αυτȣ Δενναβα· μετα δε Βαλακ Ιωβαβ, ὁ καλȣμενος Ιωβ· μετα δε τȣτον Ασσωμ, ὁ ὑπαρχων ἡγεμων εκ της Θαιμανιτιδος χωρας· μετα δε τȣτον Αδαδ, ὑιος Βαραδ, ὁ εκκοψας Μαδιαμ εν τω πεδιω Μωαβ, και ονομα τη πολει αυτȣ Γεθαιμ· Οἱ δε ελθοντες προς αυτον φιλοι, Ελιφαζ (ὑιος Σαφαν) των ὑιων Ησαυ, Θαιμανων βασιλευς, Βαλδαδ (ὑιος Αμνων τȣ Χοβαρ) ὁ Σαυχαιων τυραννος. Σωφαρ ὁ Μιναιων βασιλευς. Vgl. Carpzouii *Intod. in libros V. T. poett.* S. 69 ff.

3) Dieß ist eine sehr richtige Bemerkung Bernsteins in s. Abhandlung über das Alter, den Inhalt, den Zweck und die gegenwärtige Gestalt des Buches Hiob, in Keils und Tzschirners

ners Analecten der Theologie, 1 B. 3 St. S. 7.

4) Idumäa, welches, wie in der Folge gezeigt werden wird, als der Schauplatz der Geschichte gedacht werden muß, war bloß ein Theil von dem peträischen Arabien und seine Bewohner hatten größtentheils die nämlichen Sitten, wie die eigentlichen Araber. Es hatte also auch die gedoppelte Gattung von Einwohnern, die Arabien von den ältesten Zeiten her hat (Abulpharagii *Historia Dynastiarum*, edit. Pok. 1663. 4. Dyn. IX. S. 159 ff.).

5) Sie wird zuerst gefunden in den *Quaestionibus in Paralipomena* VIII, 1. unter Hieronymi *Opp.* und für sie hat sich noch zuletzt Herrmann von der Hardt (*Ephemeridd. philol.* Disc. V. S. 76 ff.) erklärt.

§. 479.

Fortsetzung.

Ob es eine Dichtung sei?

Von sichern äusserlichen Beweismitteln für die Wirklichkeit der Person Hiobs gänzlich verlassen, müssen wir uns also bei der Untersuchung, ob das in dem Buche Hiob Erzählte wirkliche Geschichte oder Dichtung sei, bloß allein an das Buch selbst halten. In demselben offenbaret sich aber gar bald, daß man keine Historie, sondern eine Dichtung liest. Selbst die Talmudisten [1]) haben das gefühlt und das Buch Hiob für ein parabolisches Gedicht (מָשָׁל) erklärt. Der Charakter der Dichtung ist auch überall deutlich ausgeprägt: a) Was in dem Prolog erzählt ist, kann für keine historische Facta angesehen werden. Die Unglücks-

fälle,

fälle, welche dem Hiob seine Heerden, Kinder und meisten Sklaven rauben, ereignen sich so einförmig, daß nichts Aehnliches noch in der Welt vorgekommen wäre. b) Eben so weist auch das auf Dichtung hin, daß Hiob nach dem Epilog eines Theils gerade so viel, und andern Theils gerade das doppelte von dem Verlornen wieder erhält. c) Es ist alles in runden oder in den heiligen Zahlen ausgedrückt, welches auch ein Merkmal der Fiction ist. d) Die Confessoren sprechen in der höchsten und künstlichsten Poesie, wie kein Mensch aus dem Stegreife sprechen kann. Am wenigsten war der von unaufhörlichen Schmerzen und Beklemmungen geplagte Hiob, der noch dazu eben so viel spricht, als die andern alle, im Stande, solche poetische Reden zu halten. e) Die Erscheinung Gottes und sein Herabsprechen aus der Gewitterwolke kann keine wirkliche Thatsache sein. f) Der Name איוב ist offenbar symbolisch, mag man ihn nun aus dem Arabischen, wie gewöhnlich, oder aus dem Hebräischen erläutern. Nach dem arabischen Zeitworte אוב bedeutet er einen sich zu Gott bekehrenden, und nach dem hebräischen Verbum אָיַב einen vom Schicksal angefeindeten oder verfolgten [2]. Dieß alles läßt also nicht an eine Wirklichkeit der Sache glauben [3].

1) *Talm. Tr. Baba Bathra* I. 15.

2) Diese Ableitung zieht Bernstein (am ang. O. S. 5 f.) vor und sie hat die Analogie der Formen שִׁכּוֹר ein Betrunkener, יִלּוֹד ein Geborner, יִסּוֹר ein Tadler, גִּבּוֹר ein Tapferer für sich. Der Sache nach gab diese Ableitung schon Augusti (Einleitung ins A. Testament S. 222.), wel-

welcher die Frage aufgeworfen hat, ob nicht אִיּוֹב eine andere Form für das Partic. Pahul אָיוּב hostiliter tractatus sei?

3) Vgl. Bellermann *de libro Iobi, num sit historia an fictio?* Erf. 1792. 4.

§. 480.

Fortsetzung.

Modification dieser Meinung.

So sehr man aber wegen dieser Gründe berechtiget ist, in dem Buche Hiob Dichtung anzunehmen, so könnte doch die Grundlage ein historisches Factum und nur dichterisch erweitert und verschönert sein [1]. Es kann gar wohl ein Mann gelebt haben, der ähnliche Unglücksfälle erlitten und von einigen Freunden einen Besuch erhalten hat, bei welchem ähnliche Unterredungen vorgefallen sind. Wie er geheissen hat, ist unbekannt, hier trägt er den bedeutsamen Namen אִיּוֹב. Das Detail der Geschichte ist nun aber bloße Ausschmückung, so wie auch die Rathsversammlungen im Himmel Nicht weniger Dichtung sind auch die Reden, wie sie vor uns liegen, so wie auch die Zahl und Namen der Redner. Auf gleiche Weise wird auch die Erscheinung Gottes und die ihm in den Mund gelegte Rede als bloße poetische Form angesehen.

Diese Modification ändert im Ganzen nichts und man kann sich dieselbe gefallen lassen. Weniger wird man geneigt sein, dieses in Rücksicht der Nachtigalschen Hypothese zu thun [2]. Nach derselben wären die historischen Elemente des Buches d. h. die Geschichte Hiobs

Hiobs reine Dichtung, aber die Form des Buches gründete sich auf etwas faktisches. Nachtigal vermuthet nämlich, daß die hier dem Hiob, Eliphas, Bildad, Zophar und Elihu in den Mund gelegten Reden zu den Zeiten Samuels in den Sängerversammlungen (oder Prophetenschulen) in einem poetischen Wettkampfe, vielleicht zwischen Samuel, David, Assaph, Heman und Nathan, wirklich gehalten, und unter der Regierung Salomo's von Assaph gesammelt und mit Hinzufügung der Rede Gottes, so wie des Prologs und Epiloges, zu einem Ganzen verbunden worden wären.

1) Dieß ist Bellermanns Meinung, die er in dem angeführten Programm vorgetragen hat. Ausser andern hat sich zu derselben auch bekannt Hartmann in s. Versuche einer allgemeinen Geschichte der Poesie, B. 1. S. 158 ff.

2) Ueber die muthmaßliche Bildung des Buches Hiob von J. C. C. Nachtigal, in Henke's Magazin rc. B. 1. St. 1. S. 89 ff.

§. 481.

Zweck der Dichtung.

Mag nun ein Hiob unter einem andern Namen wirklich gelebt haben, oder mag das Buch ganz reine Dichtung enthalten; Hiobs Schicksale sind und bleiben der Punct, von welchem das Buch ausgehet, um ein äusserst wichtiges Problem aus der damaligen Religionsphilosophie zu lösen. So lange den alten Völkern des Orients der Glaube an die Unsterblichkeit des Geistes und an eine künftige Belohnung und Bestrafung un-

unbekannt war, so lange herrschte auch unter ihnen fast ganz allgemein das Vorurtheil, daß die Schicksale der Menschen in einem genau abgemessenen Verhältnisse zu ihrer Moralität stünden. Wer im Glück lebte, galt in der Regel für rechtschaffen und tugendhaft, der Unglückliche wurde aber für lasterhaft gehalten. Das individuelle Bewußtseyn mußte zwar in vielen Tausenden, die unverschuldet litten, dagegen sprechen, aber für andere war es fruchtlos, weil niemals ein Zeugniß in eigener Sache gegolten hat. Indessen einzelne Weise dachten unbefangener und wagten es sogar, eine Meinung öffentlich zu bestreiten, welche sich in so vielen innern Erfahrungen widerlegt. Auch der Verfasser des Buches Hiob hatte die einzige Absicht, dieses Vorurtheil in seiner Blöße aufzudecken. Hiob, wie er ihn aus reiner Dichtung oder nach den Hauptereignissen seines Lebens dichterisch darstellt, ist unglücklich, sehr unglücklich, betheuert aber seine Unschuld und wirft Gott Härte und Ungerechtigkeit vor. Seine Freunde vertheidigen aber gegen ihn den gemeinen Glauben, daß seine Unglücksfälle und körperlichen Leiden die Folgen vorhergegangener Vergehungen sein müßten. Endlich erscheint Gott und seine Entscheidung läßt sich in dem Gedanken zusammenfassen: es ist menschliche Vermessenheit, über Gottes Absichten in der Regierung der Welt Urtheile zu wagen, und insbesondere die Ursachen von Glück und Unglück einzelner Menschen erforschen zu wollen. Weil sich nun in dieser Idee der Zweck des Buches ausspricht, so hat man es auch eine Theodicee [1]) genannt. Allein es wird nun zwar allerdings Gott wegen

gen der Uebel, welche die Menschen treffen, gerechtfertiget, aber auf eine sehr ungenügende Art, und wenn man also ja diesen Namen beibehalten will, so muß man das Buch Hiob eine mislungene Theodicee nennen. Es wird nämlich die schwierige Frage: aus welchen Ursachen läßt Gott Unglück und Leiden über die Menschen kommen? nur negativ beantwortet, theils in Bezug auf Hiob, welcher behauptet hatte, Gott verfahre gegen die Menschen überhaupt nach bloßer reiner Willkühr, ohne einen andern Grund zu haben, als weil er eben so will, theils in Bezug auf die Reden der Gegner Hiobs, welche nach der gemeinen Volksmeinung gesprochen hatten, daß Gott die Schicksale der Menschen nach ihrer Moralität bestimme und sonst keinen andern Bestimmungsgrund habe. Diese Meinung stellt der Verfasser des Buches als weit verwerflicher dar, als das Urtheil Hiobs, daher derselbe vor den übrigen Rednern von Gott gelobt wird, nicht aber, als ob er das Rechte gesagt, sondern weil er nur richtiger und verständiger über die Sache gesprochen hat. Denn seine Meinung wird doch stark gemisbilliget, weil auch sie von dem Unterfangen ausgehe, die Gründe, nach welchen Gott in der Welt- und Menschenregierung handelt, erforschen zu wollen. Diese seien unzugänglich in dem Wesen Gottes verschlossen und für den menschlichen Verstand unerkennbar. Die Idee, welche das Resultat des Buches ist, ist also vollständiger ausgedrückt die: Gott handelt, wenn er über die Menschen Unglück und Leiden sendet, weder nach reiner Willkühr, noch richtet er sich nach der Moralität der Menschen; er hat

zwar

zwar allerdings seine festen und bestimmten Gründe, warum er so handelt, allein diese sind über die Erforschung und Erkenntniß des menschlichen Verstandes unendlich erhaben. Mit Recht kann also gesagt werden, daß die Frage, über welche in dem Buche Hiob gestritten wird, nur halb, nur negativ gelöst ist [2]).

1) vgl. Kant über das Mislingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, in der Berliner Monatsschrift, Jahrg. 1791. Septemberheft S. 213 ff.

2) Von andern Vorstellungsarten über den Zweck des Buches Hiob wird an andern Orten dieser Untersuchung die Rede seyn.

§. 482.

Aesthetischer Charakter und Werth des Buches Hiob.

Nach der sonstigen Gewohnheit, alle dichterischen Producte der Vorzeit unter ein Fachwerk unserer modernen, hauptsächlich nach der griechischen Dichtkunst geformten, Poetik zu ordnen, hat man aus dem Buche Hiob bald eine Epopoe [1]), bald ein Drama [2]), bald ein lyrisches, bald ein dictaktisches Gedicht gemacht. Allein zu einem Epos fehlt ihm Größe und beständiger Fortgang der Handlung, zu einem Drama der Wechsel der Scene, dem Charakter eines lyrischen Gedichts widerspricht der meistens ernste, herbe, von zarter Empfindung weit entfernte Ton, in welchem die Reden gesprochen werden, und zu einem Lehrgedichte fehlt dem Buche wenigstens der ruhige, affectlose Vortrag. Indessen, wenn man bloß auf den Zweck des

Bu-

Buches sieht, kann man es immer ein Lehrgedicht nennen. Nur hat es nicht die Form eines griechischen oder modernen Lehrgedichts, sondern die Form ist orientalisch. Es ist ein Lehrgedicht in der Form des orientalischen Consessus, von einem entweder wirklichen, nur aber ausgeschmückten, oder bloß fingirten Factum ausgehend, worauf sich der Prolog und Epilog beziehen.

In der Ausführung behauptet dieses Gedicht eine sehr gute Haltung, und bei den abwechselnd redenden Personen ist dem Verfasser die Charakterbildung vortrefflich gelungen. Hiob spricht immer im vollen Bewußtseyn seiner Unschuld, und im stärksten Gefühle seines Unglücks, ist zu Uebereilungen geneigt, wird kühn gegen Gott, und anzüglich gegen seine Gegner. Eliphaz spricht mit Einsicht und mit Schonung gegen Hiob, so lange es nur möglich ist, und wird blos durch Hiobs beständigen Widerspruch aus seiner Gelassenheit gebracht. Bildad spricht mit weniger Einsicht und mit mehr Härte; er erhebt im Anfange seine Sprache zu einem so kühnen Fluge, daß er in der Folge erschöpft ist und nichts Neues mehr vorbringen kann. Zophar wird durchgängig in dem Kreise eines beschränkten Kopfes festgehalten; er spricht am unartigsten, in einem bittern und verachtenden Tone, und übertreibt alles. Elihu erscheint ganz in der Gestalt jugendlicher Anmaßlichkeit, die er zwar unter der Maske der Bescheidenheit verbergen will, aber es gelingt ihm nicht, sein Dünkel blickt aus seinen hohlen gedunsenen Reden überall durch. Die Majestät und Würde, welche in die Rede Gottes gelegt ist, vollendet endlich dieses große Meisterstück orientalisch hebräischer Dichtung [4].

1)

1) I. H. Stuss *de Epopoeia Iobaea. Commentt. III.* Goth. 1753. 4. Lichtenstein: *num liber Jobi cum Odyssea Homeri comparari possit? Sect. I.* Helmst. 1773. 4. *Jobi, antiquissimi carminis hebraici, natura atque virtus. Scripsit* Carl. Dau. Ilgen. Lips. 1789. 8. Augusti (Einleitung ins A. Test. S. 221.) nennt das Buch Hiob ein moralisches Epos.

2) Die dialogische Form hat veranlaßt, ein Drama in dem Buche Hiob zu finden; der Gattung nach machte man es zu einer Tragoedie. Theod. Beza (*Obseruatt. in Job. prooem.* S. 2.) theilte es sehr künstlich in Acte und Scenen ab; s. Augusti a. a. O. S. 224. Lowth *de Poesi sacra Hebrr. Praell.* ed. II. Goett. S. 706. ff. Von dieser Ansicht des Buches stammt auch der noch übliche Gebrauch her, daß man den historischen Eingang und Beschluß den Prolog und Epilog nennt.

3) Bellermann *de libri Jobi indole et artificiosa designatione. Erf.* 1793. 4. Desselben Programm über den kunstvollen Plan im Buche Hiob. Berlin 1814. 4. Lowth *de poesi sacra Hebraeorum, Edit. Goett. II.* S. 702. ff. Herder vom Geist der ebr. Poesie Thl. I. S. 141. ff.

4) S. Eichhorns Einleitung in das A. Test. Thl. 3. S. 558. ff.

§. 483.

Schauplatz des Buches.

Als Schauplatz der entweder ganz fingirten oder nur verschönerten Geschichte wird K. I, 1. das Land Uz (עוּץ) angegeben. Ueber die Lage dieses Landes

den

denken aber die Ausleger verschieden. Michaelis, Ilgen und andere glauben, es wäre das fruchtbare und äusserst anmuthige Thal Ghuta um und bei Damaskus. Allein diese Gegend paßt nicht wohl zu dem Buche; denn a) Hiob wird ein Morgenländer genannt (I, 3.), wie im A. Test. gewöhnlich nur die Bewohner des wüsten Arabiens genannt werden; b) auch sind Hiobs Freunde, die ihn besuchen, entweder Araber oder Idumäer; c) die geschilderten Sitten sind nicht syrisch, sondern arabisch, und d) das Buch trägt in sehr vielen Stücken ein ägyptisches Gepräge, welches auf ein an Aegypten näher liegendes Land hindeutet. Diese mit dieser Meinung verbundenen Schwierigkeiten sucht nun zwar Jahn [1]) dadurch zu entfernen, daß er das Wort עוץ für einen Volksnamen ausgiebt und von dem Oziten oder Uziten verstehet, welche nach Ptolemäus [2]) eigentlich in dem wüsten Arabien gewohnt, auf ihren nordwestlichen Nomadenzügen aber ohne Zweifel auch oft das damascenische Thal besucht, dasselbe vielleicht gar eine Zeitlang occupirt, einen fixen Sitz darin genommen, und demselben dadurch den Namen Ghuta d. h. das Uziten-Thal erworben haben. Da nun Hiob eigentlich ein Araber war, so mußten die Sitten des Buches in arabisches Costüm gekleidet werden, obgleich das im Buch Erzählte in Syrien vorgieng; und da die Uziten, wie die Araber und Idumäer, zugleich das Nomadenleben führten, und also auf ihren Heerdenzügen öfters hier und dort zusammentrafen, so kann es, unter den, den Hiob hier im damascenischen Thale besuchenden, Freunden Idumäer und Araber zu finden, kein Befremden erregen. Dieß könnte es zwar allerdings

dings nicht, wenn nur das, was auf diese Art über die Besitznahme des damascenischen Thales von den arabischen Uziten und über den Ursprung seines Namens Ghuta [3]) gemuthmaast werden mag, nur etwas haltbar wäre und überhaupt die Absicht, aus dem Lande Uz im Buche Hiob dieses damascenische Ghuta zu machen, nicht auf der geringen Aehnlichkeit beider Namen beruhete! Saab [4]) versetzt die Scene des Buches nach Arabien und hält Uz für eine unbekannte arabische Landschaft; Spanheim und Rosenmüller [5]) verstehen aber bestimmt darunter eine Gegend in dem nördlichen Theile des wüsten Arabiens, welche Palästina gegen Osten sich bis an den Euphrat und nach Mesopotamien erstreckte. Die Gründe für diese Meinung sind: die Alexandriner geben עוץ durch Αυσιτις, Ptolemäus aber setzt die Ausiten in diese Gegend und darauf weist auch der vom Hiob gebrauchte Ausdruck בְּנֵי—קֶדֶם Morgenländer hin. Allein diese Benennung macht es keineswegs nothwendig, Hiob zu einem Bewohner des nördlichen, an Syrien grenzenden, Theils vom wüsten Arabien zu machen, und die Alexandriner und Ptolemäus hatten wohl die aramäische Landschaft Uz im Sinne. Denn es kommen, wie Gesenius [6]) gezeigt hat, im A. Testamente unter dem Namen עוץ zwei verschiedene Landschaften vor, nämlich eine in dem von den Nachkommen Arams bewohnten Bezirke gelegene Gen. X, 23. XXII, 21., und eine, welche ein Theil von Idumäa war, Thren. IV, 21. vgl. Gen. XXXVI, 28. Dieses idumäische Uz ist auch Ierem. XXV, 19—21. gemeint, in welcher Stelle Jeremias, von Süden nach Norden gehend, das Land Uz zwischen Ae-

gypten und Philistäa setzt. Genauer läßt sich Idumäa, welches in der Mitte zwischen Aegypten und Philistäa lag, gar nicht bezeichnen. Aber für Idumäa selbst darf man dieses Land Uz nicht halten, sondern, wie schon gesagt, nur für einen Theil desselben, der zu des Propheten Jeremias Zeit seine eigenen reguli hatte, daher auch in der eben angeführten Stelle die Könige Edoms, welche nur über den Theil von Idumäa herrschten, der im eingeschränktern Sinne Edom hieß, von den Königen des Landes Uz unterschieden werden. Die Existenz einer idumäischen Landschaft Uz läßt sich also nicht in Zweifel ziehen, und an sie dachte auch der Urheber des apokryphischen Zusatzes zu dem Buche Hiob, der sich aus der alten syrischen in der alexandrinischen Version befindet, wie man daraus sieht, weil er den Hiob in dem Lande Αυσιτις επι τοις ὁριοις της Ιδυμαιας και Αραβιας wohnen läßt.

Die uns näher liegende Frage ist nun die: ob das Land Uz im Buche Hiob dieses idumäische Uz sei? Wenn diese Frage je beantwortet werden kann, so muß sie allein aus dem Buche Hiob beantwortet werden. Gehen wir nun aber von diesem Standpuncte aus, so kann an die aramäische Landschaft Uz nicht gedacht werden. Denkweise, Sitten, Gebräuche, Ansichten, Bilder und Vergleichungen, alles dieser Art in dem Buche ist nach seinem allgemeinen Charakter arabisch, zugleich aber weist vieles auf eine genaue Bekanntschaft mit Aegypten hin. Kann man nun wohl in der Wahl anstehen, ob für das idumäische Uz, welches nach dem apokry-

apokryphischen Anhang der alexandrinischen Version der Theil Idumäa's auf Arabien zu war und also Aegypten ganz nahe lag, oder für das aramäische Uz, das keine Verbindung mit Aegypten und auch nur eine geringe mit Arabien zuließ, entschieden werden soll? Freilich beweist das arabisch-ägyptische Colorit, welches die Darstellung im Buche trägt, genau genommen, nur, daß der Verfasser des Buches kein Syrer war; auch als Araber oder Idumäer könnte er zum Schauplatz der Geschichte seines Hiobs eine aramäische Landschaft gewählt haben. Aber hätten dann nicht die Gesetze der Schicklichkeit gefordert, sein Vaterland zu verleugnen, und den Hiob als einen Aramäer sprechen zu lassen? Er verräth in seinem Werke so viel Einsicht und Kunstsinn, daß man ihm mit dieser Zumuthung nicht das geringste Unrecht thut. Hätte er sich aber auch nicht die feste Mühe machen wollen, den gewählten historisch-geographischen Standpunct getreulich zu behaupten, so würde er doch Einiges gethan haben, um seiner Dichtung eine locale Angemessenheit zu geben. Was boten ihm der nahe Euphrat mit seinen üppigen Ufergegenden, der Libanon mit seinen tausendjährigen Zedern und rauschenden Wasserfällen, Schluchten und Gründen für schöne Bilder und Vergleichungen dar? Aber gar nichts davon finden wir von ihm gebraucht, sondern er führt uns nur immer auf die Sandsteppen Arabiens, in die Höhlen Idumäa's mit ihren sich darin verkriechenden Räubern und Unmenschen, zu den Hürden der Nomaden, auf die Wogen des Nils und an sein mit Schilf besäetes Ufer u. s. w. Wie kann man also eine aramäische Landschaft sich als Schau-

platz der Geschichte oder Dichtung denken? Dazu kommt, daß der Verfasser auch die Personen, welche er in den Consceß ziehet, nach ihrer Nationalität und Heimath so bezeichnet, daß man annehmen muß, er wolle auch hierin ein Merkmal geben, daß das idumäische Uz als Vaterland Hiobs und als Schauplatz des Buches gedacht werden muß. Eliphaz ist ein Themanite (תֵּימָנִי IV. 1.) genannt; die Themaniten waren aber Idumäer und hatten den östlichen Theil von Idumäa inne (Gen. XXXVI, 11. 15. 34. Ierem. XLIX, 7. 20. Ez. XXV, 13. Hab. III, 3. Ob. 9.). Sollen wir nun nicht auch hier Hiobs Vaterland und festen Wohnsitz suchen? Man kann doch nicht voraussetzen, daß der Verfasser des Buches aus weit entlegenen Ländern Hiobs Freunde zu seinem Besuche herbeireisen lassen wolle. Was aber in dieser Sache noch einiges Gewicht hat: Genau hieher, in den Wohnbezirk der Themaniten, setzt der apokryphische Anhang in der alexandrinischen Version das Land Uz (Αυσιτις). Bildad führt den Beinamen der Schuchite (הַשּׁוּחִי II, 11.) und dadurch wird er höchstwahrscheinlich als ein Nachkomme des Schuach bezeichnet, welcher ein Sohn des Abraham von der Ketura war (Gen. XXV, 2.), und ohnfehlbar einen eigenen arabischen Volksstamm gegründet hat, die Sauchiten oder Saccäer im wüsten Arabien [7]. Zophar ist ein Naamite (נַעֲמָתִי II, 11.) genannt, aber eine gleich sichere Erklärung läßt sich von diesem Beinamen nicht geben. Mir ist es jedoch wahrscheinlich, daß seinem Volksstamme die Stadt נַעֲמָה Ios. XV, 41., welche in einem der Gründe (v. 33.) von den Südgebürgen

des

des nachmaligen Judäa an der Grenze von Idumäa, wie v. 21. ausdrücklich gesagt wird, ihre Lage hatte. In jedem Falle darf Zophars heimische Gegend in keine große Entfernung von den Wohnsitzen Eliphaz's und Bildads gesetzt werden, weil sie zu gleicher Zeit Nachricht von Hiobs Unfällen erhalten hatten und sogleich eine Zusammenkunft veranstalteten (II, 11.). Endlich ist auch Elihu offenbar für einen Idumäer zu halten; er wird ein Busite (בּוּזִי XXXII, 2.) genannt, und Ierem. XXV, 23. vgl. XLIX, 8. kommt eine idumäische Stadt Bus vor [8]). Alles vereiniget sich also dahin, daß das idumäische, nicht das aramäische, Uz für Hiobs Vaterland zu halten sei [9]). Es läßt sich auch vielleicht der besondere Grund angeben, warum der Verfasser des Buches in dieses Land den Schauplatz desselben verlegt habe. Die Idumäer waren im ganzen Orient wegen ihrer Weisheit berühmt (Ierem. XLIX, 7. Obad. 8. Bar. III, 22. 23.), und der Verfasser glaubte daher der Dichtung mehr Wahrscheinlichkeit und Angemessenheit zu geben, wenn er den Hiob zu einem Idumäer machte und ihn den philosophisch-poetischen Conseß mit weisen Männen ebenfalls aus Idumäa und den nahen Gränzländern, die damals wahrscheinlich noch nicht von Idumäa getrennt waren, halten ließ.

1) s. Jahns Einleitung in die g. Bücher des a. Bundes S. 768.

2) Ptolemaei *Geograph.* l. 5.

3) Ghuta (arab. غوطة ist ursprünglich ein Adpellativ und heißt überhaupt ein Thal (s. Gesenius unter

unter עוץ); dem damascenischen Thale wurde dieser Name nur κατ' ἐξοχην gegeben, vgl. die Ausleger zu Ies. XVII, 2.

4) Gaabs Uebersetzung des Buches Hiob S. 1.

5) Spanheim *Historia Iobi* cap. 4. pag. 10 ff. Rosenmülleri *Scholia in Iob.* Prolegg. S. 26.

6) Gesenius hebr. deutsches Handwörterbuch Thl. 2. S. 838.

7) vgl. Lowth *de sacra Poesi Hebrr.* Ed. Goett. II. S. 632.

8) Das ist auch Herders, Eichhorns und anderer Meinung. Man wendet noch das gegen sie ein, daß wenn Idumäa der Schauplatz des Buches sei, nicht die Chaldäer die Heerden Hiobs überfallen und rauben konnten. Allein der Verfasser des Buches wußte wohl, daß die idumäischen Nomaden gar oft ihre heimatliche Gegend verließen und mit ihren Heerden das peträische Arabien weit durchstreiften, wobei sie leicht, wenn sie sich dem Euphrat stark näherten, von einem Haufen Chaldäer überfallen werden konnten. Bekanntlich versetzen aber auch mehrere Historiker und Ausleger einen Theil der Chaldäer, deren älteste Geschichte noch nicht halb zur Klarheit gebracht ist, in die Nähe des rothen Meeres, also in die Nachbarschaft vom peträischen Arabien und von Idumäa; und denkt man nun an diese südlichen Chaldäer, was man bei dem wahrscheinlich sehr hohen Alter des Buches Hiob ganz füglich thun kann, so wird es noch begreiflicher, daß Hiobs Heerden von einer Horde Chaldäer angefallen und fortgetrieben wurden.

§. 484.

§. 484.

Ueber den Verfasser des Buches Hiob und das Zeitalter desselben.

Die Geschichte hat uns den Namen des Verfassers des Buches Hiob nicht überliefert. Da wir also der Untersuchung darüber kein historisches Datum zu Grunde legen können, so muß von der Bestimmung des Alters [1]) des Buches ausgegangen werden, und hieran können sich erst kritische Muthmaaßungen über die Person des Verfassers anschließen. Wenn freilich Hiob selbst [2]) oder Elihu [3]) das Buch geschrieben hätten, und wir wüßten, in welchem Zeitalter sie gelebt haben, so wäre diese Untersuchung gleich geendiget. Allein da beide nur hypothetisch, und überdieß gar nicht mit Wahrscheinlichkeit, für historische Personen gehalten werden können, so ist diese Hoffnung ganz vereitelt, dessen nur kurz zu gedenken, daß es schon an sich sehr vieles wider sich hat, in diesen zwei Personen, die bei der Entwerfung des Buches gar oft die Schonung gegen sich selbst vergessen hätten, den Verfasser zu vermuthen. Nur ein Mann, der sowohl in Aegypten als in Arabien genau bekannt war, kann das Buch Hiob verfaßt haben. Dieß muß das leitende Princip bei der nun folgenden Untersuchung sein. Man hat dieses Buch in sehr verschiedene, weit von einander entfernte Zeiten gesetzt und auf diese und jene bekannte Schriftsteller der Hebräer als Verfasser gerathen; wir müssen diese Meinungen anführen und prüfen und werden von unten anfangen und aufwärts gehen.

1) Richter *de aetate libri definienda.* Lips. 1799. 4.

2) Von

2) Von Gregor dem Gr. (*Morall. in Iob.* praef. p. 6.) geht diese Meinung aus, und ausser andern haben ihr auch Carpzov und A. Schultens beigepflichtet, nur nimmt jener den Prolog und Epilog aus, welche der Prophet Samuel geschrieben haben soll, als er das Buch in den Kanon aufnahm.

3) So Lightfoot in *Chron. tempp. et ord. textuum* V. T. ad A. M. 2423. Opp. T. I. S. 24.

§. 485.

Ob das Buch Hiob erst zur Zeit des babylonischen Exils oder sogar noch einige Zeit nach demselben geschrieben worden sei?

Ohnerachtet man keinen ganz dringenden Anlaß hat, das Buch Hiob unter die jüngern Bücher des alttestamentlichen Kanons zu rechnen, so hat man doch die Abfassung desselben schon oft erst in die Zeit des babylonischen Exils oder wohl gar in noch spätere Zeiten gesetzt, und gegenwärtig scheint sich bei sehr Vielen die Neigung zu zeigen, dem Buche diesen spätern Ursprung anzuweisen. Herrmann von der Hardt [1]), Johann Clericus [2]), Wilhelm Warbuton [3]) und Thomas Heath [4]) glauben, das Buch Hiob wäre erst zur Zeit der Anpflanzung des neuen jüdischen Staates, vielleicht von dem Priester Esrah, geschrieben. R. Jochanan und R. Eleasar [5]) setzten den Ursprung des Buches Hiob gegen das Ende des babylonischen Exils in die Zeit der Regierung des Königes Cyrus, John Garnett [6]) aber in die erste Zeit des babylonischen Exils, weil er den Propheten Ezechiel für den Verfasser desselben hielt. Gesenius [7]) be-

bestimmt nur überhaupt, daß das Buch Hiob dem Zeitraume nahe stehe, in welchen die Bücher der Chronik, Esrah, Nehemiah, Koheleth, Esther und Daniel gehören, ohne sich weiter zu erklären, ob es mit den jüngsten oder ältesten von diesen Büchern gleichzeitig [8]), oder etwas früher gleich nach dem babylonischen Exil oder noch während desselben oder schon kurz vor seinem Anfange geschrieben worden sei. Nach Bernstein [9]) kann das Buch Hiob höchstens in den letzten Zeiten des babylonischen Exils oder gleich nach demselben verfaßt worden sein.

Da uns bei der Untersuchung über das Alter des Buches Hiob die äussere Geschichte verläßt, so konnten natürlicher Weise die Beweise für diese Meinung nur aus dem Buche selbst geschöpft werden, und man hat es auch wirklich zu diesem Zwecke so scharf durchsucht, daß nichts unbemerkt geblieben ist, was für dieses jüngere Alter des Buches zu sprechen scheint. Mit dem glücklichsten Scharfsinne hat es Bernstein gethan, und jeder Unbefangene muß gestehen, daß durch ihn die Gründe, welche der Annahme eines höheren Alters des Buches entgegen sind, zu einem sehr großen Gewichte gebracht worden sind. Ob man aber überhaupt allem, was man für die Meinung anführt, daß dieses Buch in diese späten Zeiten gehöre, das Uebergewicht beimessen dürfe, wird sich vielleicht aus der nun folgenden Prüfung und Beurtheilung der Sache leicht bestimmen lassen.

Man

Man sagt: 1) in dem Buche Hiob kommt der Satan vor und weil nun dessen in keinem vor dem Exil geschriebenen Buche gedacht wird, auch überdieß eine bekannte Sache ist, daß die Hebräer erst im Exil die Idee davon von den Chaldäern oder Persern bekommen haben, so kann das Buch Hiob auch erst in diesen späten Zeiten geschrieben worden sein. Dieses Argument weisen zwar diejenigen, welche den Prolog und Epilog für eine spätere Zugabe halten, von sich ab, weil nicht in dem poetischen Theile des Buches, sondern bloß in dem Prolog vom Satan die Rede ist; allein da die Unächtheit des Prologs und Epilogs keineswegs entschieden ist und die Zweifel gegen die Aechtheit derselben bekanntermassen einzig und allein zu dem Zwecke erhoben worden sind, um das hohe Alter des eigentlichen poetischen Theils des Buches gegen diesen Einwurf sicher zu stellen, so müssen wir auf dieses Argument eingehen. Es ist richtig, erst I Paral. XXI, 1. Zach. III, 1. 2. kommt der Satan vor und die Aehnlichkeit der Rolle, die er hier spielt, mit der im Prolog des Buches Hiob ist nicht zu verkennen, aber für die völlige Identität entscheiden zu wollen, wäre ein Schritt zu weit gethan. Den Satan im Buche Hiob kann man entweder als bloße Maschinerie der Dichtung [10]) oder als eine Zeitvorstellung ansehen. Nach jener Ansicht tritt dieser שָׂטָן oder Ankläger (Ps. 109, 6.) bloß als fingirtes Wesen auf, weil zur Dichtung nothwendig war, daß Gott von Jemanden die Tugend Hiobs verdächtig gemacht werde. Der Dichter nahm diesen Ankläger selbst aus der Mitte der Söhne und Vertrauten Gottes, als welcher er offenbar

bar dargestellt ist, weil er in der Rathsversammlung, wie jeder anderer, erscheint. Es ist wahr, dieser Ankläger bringt hernach viel Noth und Unglück über Hiob, und dieß scheint ihn als ein Wesen böser Art zu charakterisiren, aber er thut es ja nicht von selbst, sondern auf Gottes Befehl. Ganz anders ist es in den angeführten Stellen der Chronik und des Zachariah: David ließ auf Eingeben des Satan das Volk zählen wider Willen Gottes (I Paral. XXI, 6.), welcher deswegen David schwer züchtigte; und im Zachariah ist die Anklage des Satans wider das Volk Israel dem Jehovah so misfällig, daß dieser selbst über den Satan den Fluch ausspricht. Ganz klar ist es also, daß der Satan im Buche Hiob nicht nur von dem Teufel der spätern Juden, der von dem Umgange mit Gott gänzlich ausgeschlossen ist, sondern auch von dem Satan in der Chronik und den Weissagungen des Zachariah verschieden ist. Auf dasselbe Resultat kommt man, wenn man den Satan im Buche Hiob für eine Zeitvorstellung hält. Sehr wahr sagt Herder [11]): Jede Zeit bringt ihre Sitten in den Himmel und den Orkus. In dem Buche Hiob ist Gott unter dem Schema eines Emir dargestellt; die zu seiner Familie Gehörigen heissen, wie auch die arabischen Emirs die Ihrigen nannten, seine Söhne; er beruft sie zusammen, um mit ihnen über gemeinschaftliche Angelegenheiten zu deliberiren. Es ist gewiß nicht bloße Vermuthung, daß die Nomaden-Emirs, deren Angehörige mit den einzelnen Heerden immer zerstreut und von ihnen entfernt waren, einen allgemeinen Aufseher hatten, welcher die verschiedenen Bezirke, worin sich die Stamm-

angehörigen aufhielten, von Zeit zu Zeit besuchen und dem Oberhaupte über das Thun und Verhalten eines jeden einzelnen berichten mußte. Wer kann es der alten kindlichen Welt verargen, daß sie auch diese Sitte in den Himmel übertrug und Gott gleichfalls einen allgemeinen Sittenaufseher über den weiten Erdenkreis gab, der, weil sein Amt es mit sich brachte, gegen Manchen klagend aufzutreten, den Namen Ankläger (שָׂטָן) erhielt, welcher Name wohl selbst gleichfalls aus dem Kreise des Nomadenlebens entnommen war? Es ist also nicht einzusehen, warum man dieses Satans willen, der in dem Buche Hiob vorkommt, dieses Buch in die Zeiten des babylonischen Exils herabschieben will [1*]). Freilich ist noch ein anderer Punct zu berücksichtigen: es ist doch immer, kann man sagen, auffallend, daß es gerade der nämliche Name ist, den wir in den spätern Zeiten als Namen des obersten bösen Geistes finden, und daß der Satan im Buche Hiob doch ohngefehr das Nämliche thut, was den Satan der spätern Zeiten zum Gegenstand der Furcht und des Abscheues bei den Menschen machte. Ich leugne nun gar nicht, daß zwischen dem spätern Glauben an die Existenz des Satan und zwischen dem Satan im Buche Hiob ein Zusammenhang Statt findet; aber ich erkläre mir denselben so: Daß den Juden im babylonischen Exil das Buch Hiob bekannt war, ist aus dem Propheten Ezechiel (K. XIV, 14.) gewiß; von den Babyloniern, Chaldäern oder Persern lernten sie die Idee von einem bösen Grundwesen, das dem guten Grundwesen beständig widerstreitet, kennen; sie adoptirten diese Idee, so wie viele andere. Nun war es darum zu thun, diese Idee an eine

ältere

ältere Nationalidee oder Nationalbild anzuschließen, welche Combinations- oder vielmehr Amalgamationsart sie in den meisten Stücken bei der Umbildung ihrer Denkweise nach babylonisch-persischen Ideen befolgten; günstiger Weise fanden sie in dem Prolog des Buches Hiob einen שָׂטָן oder Ankläger; der Name war also gefunden, welchen sie dem bösen Wesen geben wollten. Aber das Buch Hiob stellte diesen Satan um vieles anders dar: er hat Zutritt zu Gott und wohnt den Rathsversammlungen im Himmel bei; diese Vorstellung durfte man nicht aus der Sache entfernen. Daher kommt es nun, daß in dem Zachariah der Satan, ob er gleich schon als ein Wesen von böser Natur und von Gott verfolgt und gehaßt, dargestellt wird, doch noch in der Gesellschaft Gottes erscheint. Erst nach den Zeiten des Darius Hystaspis wurde der Einfluß der Philosophie der Parsen auf die Theologie und Angelologie der Juden überwiegend und der Satan ganz in das böse Wesen (Ahriman) umgewandelt, welches in einer unendlichen Entfernung von Gott und der Urheber alles Uebels in der Welt ist.

Man sagt ferner: 2) im Buche Hiob findet man die Lehre von höheren im Dienste Gottes stehenden Geistern (IV, 18. V, 1. XV, 15. XXI, 22. XXXIII, 23. 24. XXXVIII, 7.); zwar kannte der Hebräer schon früher Boten, Diener, מַלְאָכִים, Jehovahs, aber ihr Wirkungskreis war ein ganz anderer, als der der himmlischen, welche den Höchsten umgebend, in den spätern Schriften des A. Testaments, besonders im Daniel, erscheinen als Vermittler zwischen

Gott

Gott und Mensch, die als Staatsdiener, Kundschafter und Vollstrecker der Befehle der Gottheit großen Einfluß auf das Glück und Unglück der Menschheit haben. Diese Engelsideen waren die Frucht der Bekanntschaft des jüdischen Volkes mit der chaldäischen Philosophie, welche erst im babylonischen Exil Statt fand, und früher kann also auch das Buch Hiob nicht geschrieben worden sein. — Bei diesem Einwurfe muß man das Allgemeine von dem Besondern trennen. Daß in dem Buche Hiob überhaupt von höheren Wesen, von welchen Gott umgeben ist, gesprochen wird, kann auf keine Weise zu einem Grunde gegen das hohe Alter dieses Buches gebraucht werden. Denn finden wir nicht schon in den ältesten Urkunden der Genesis die Elohim, die mit ihrem Oberhaupte, dem Jehovah, einen Verein bilden und sich mit ihm berathschlagen? Zwar kommen diese himmlischen Wesen in dem Buche Hiob nicht unter diesem Namen vor, sondern heissen בְּנֵי אֱלוֹהִים, קְדוֹשִׁים und מַלְאָכִים. aber merken wir auf die Abstuffungen, welche sich in der Bildung der hebräischen Angelologie beobachten lassen, so können wir leicht den Zeitraum bestimmen, in welchem das Buch Hiob geschrieben worden sein, und welcher weit höher angesetzt werden muß, als das babylonische Exil. Anfänglich nannten die Semiten alle himmlische Wesen überhaupt Elohim und den ersten von ihnen entweder Jehovah Elohim oder bloß vorzugsweise den Elohim. Nachdem im Fortgange der Zeit die Supereminenz des Jehovah Elohim stärker und deutlicher erkannt worden war, so konnte man die übrigen himmlischen Wesen, die nun tiefer zu eigentlichen Dienern des

des Jehovah herabsanken, nicht mehr Elohim nennen, was auch nach dem 15ten Kapitel der Genesis, wie Schott[25]) gezeigt hat, nicht mehr geschieht. Sie erhielten verschiedene andere Namen; der älteste ist wohl בְּנֵי אֱלוֹהִים Söhne des Elohim; man trug ihn aus den Nomaden-Sitten in die Familie des Elohim über, der nun als Oberhaupt der zu derselben Gehörigen (בָּנִים) zur Bezeichnung seiner eminenten Würde mit der Singularendigung אֱלוֹהַּ genannt zu werden anfieng. Ein anderer neuaufgekommener Name für die höheren Wesen in der Nähe Gottes war קְדוֹשִׁים, womit man aber nicht etwa ihre moralische Reinheit, sondern sie bloß als die zum näheren Umgange mit Gott und zu seiner besondern Bedienung Auserlesenen bezeichnen wollte. Denn so wie schon anfänglich Jehovah Elohim dieselben zur Berathung gebraucht hatte, so erhielten sie im Fortgange der Zeit immer mehr Dienstgeschäfte; insonderheit gebraucht sie Gott zu Sendungen auf die Erde, und dieser neue Zuwachs der hebräischen Angelologie erwarb ihnen den dritten Namen מַלְאָכִים Boten, welcher Name ohne alle Widerrede schon vor Mosehs Zeit üblich war. Wir kommen nun wieder auf das Buch Hiob zurück. In demselben finden wir diese drei Namen von den himmlischen Wesen in der Umgebung Gottes gebraucht. Der Name בְּנֵי אֱלוֹהִים kommt zwar am häufigsten nur in dem Prolog vor, aber doch auch Kap. XXXVIII, 7., welche Stelle noch kein Kritiker für unächt oder interpolirt erklärt hat. Nun ist es bekannt, daß sich bloß die zwei andern Namen קְדוֹשִׁים und מַלְאָכִים, dieser zweite vornehmlich, im Gebrauche erhal-

halten haben; dagegen hörte man schon vor Davids Zeit auf, die höhern Wesen im Himmel bei Gott בְּנֵי אֱלֹהִים zu nennen; der Sprachgebrauch entschied für eine andere ausschließliche Bedeutung dieses Ausdrucks. Kann es nun einen Augenblick zweifelhaft bleiben, in welchen Zeitraum das Buch Hiob, worin noch dieser Ausdruck als Name der himmlischen Wesen bei Gott stehet, gesetzt werden muß? Wenn wir uns auch noch keine genaue chronologische Bestimmung erlauben wollen, so müssen wir doch so viel sagen: in die Zeit des babylonischen Exils kann die Abfassung des Buches Hiob nicht gesetzt werden, auch wegen der darin liegenden Angelologie nicht, aus welcher man doch dieses jüngere Alter des Buches beweisen will. Zwar wird man nun die Vertheidiger eines höheren Alters dieses Buches auf das Besondere der in dem Buche Hiob liegenden Angelologie verweisen. Es werden (K. V, 1.) die Engel als Mittelspersonen dargestellt, an welche sich die Menschen wenden können, wenn sie etwas zur Kenntniß Gottes bringen wollen, gerade so, wie in den Zeiten nach dem Exil, wo die Juden, nach dem Modell der Religionslehre der Parsen, eine solche Stufenleiter zu Gott bildeten, einen Engel des Gebets, der die Wünsche der Glaubigen zu Gott bringt, und dergleichen annahmen. Ferner wird (XXXIII, 23.) einem jeden Menschen sein eigener Schutzengel gegeben, der ihn vom Bösen abhält und zum Guten leitet; ein Glaube, welchen erst die Juden in der Zeit ihrer Zerstreuung unter die Oberasiaten kennen gelernt haben, und was das merkwürdigste ist: gerade der Ausdruck מַלְאָךְ מֵלִיץ, welchen die spätern Juden gebrauchen,

kommt

kommt hier schon vor, sonst aber in keiner Schrift vor dem Exil. Endlich stößt man (IV, 18. XV, 15.) auf die Meinung, daß die Engel sündigen können, welches offenbar auf das spätere jüdische Dogma von dem Abfall eines Theils der Engel hinweist. Denn in keinem alttestamentlichen, vor dem Exil geschriebenen Buche findet sich eine Spur von dieser Meinung, die aus dem dualistischen System der Babylonier oder Parsen zu den exilirten Juden übergegangen ist. — Wenn es K. V, 1. heißt: an wen der Heiligen (Engel) kannst du dich wenden? so ist das bloß dichterische Wendung; auf deine Anklage, will Eliphaz sagen, hört Gott nicht, nicht einmal einer von den Engeln. Die Idee, daß die Engel sündigen können (IV, 18. XV, 15.), müssen die Hebräer schon vor dem Exil gehabt haben, sonst würden sie sich nicht zur Annahme des Dogma von dem Abfall eines Theils der Engel bequemt haben. Seitdem die höhern Wesen im Himmel מַלְאָכִים hießen, herrschte der Glaube, daß Gott sie als Diener gebrauche, um seine Absichten in der Welt und unter den Menschen auszuführen. Diesen Glauben drückte man schon in diesem ihnen gegebenen Namen aus, und lassen ihn nicht auch alle in den frühern Schriften des alten Testaments erzählten Engelserscheinungen erkennen? Bestimmt ist zwar in keiner derselben von Schutzengeln oder guten Genien einzelner Menschen die Rede. Aber lassen nicht die Stellen Ps. 34, 8. 94, 11-13. vermuthen, daß man diesen Glauben schon längst vor dem Exil wirklich, wiewohl nur in unbestimmter Form hatte? ist nicht auch in der Stelle Iob. XXXIII, 23. von diesem Glauben noch unbestimmt, bloß hypothetisch

die Rede? Was hinderte auch sonst, zu vermuthen, daß die Hebräer schon in alter Zeit unter ihren Vorstellungen über die Verrichtungen der Engel auch diese gehabt haben? giebt nicht dieser Vermuthung die Analogie der pneumatologischen Ideen des ganzen alten Orients, die weit über die Zeit des Exils hinaufreichen, die größte Wahrscheinlichkeit? Was den Ausdruck מַלְאָךְ מֵלִיץ XXXIII, 23. betrift, so ist nicht einzusehen, wie aus ihm das jüngere Alter des Buches Hiob hervorleuchten soll; in dieser Zusammensetzung kommt zwar מֵלִיץ sonst nur in der spätern jüdischen Theologie vor; aber ist nicht hier wieder der Fall, daß man berechtiget ist, anzunehmen, die Juden in und nach dem Exil haben, als sie unter den Babyloniern und Persern den Glauben an Schutzengel bestimmt auffaßten, aus einer ältern Nationalschrift diesen conformen Ausdruck geborgt, um diesen Glauben zu nationalisiren?

Ausserdem bemerken diejenigen, welche die Abfassung des Buches Hiob in die Zeit des babylonischen Exils oder noch später herabsetzen, 3) noch folgendes: es finden sich in dem Buche Hiob viele Hindeutungen auf den unglücklichen Zustand, in welchem sich die hebräische Nation nach der Zerstörung der beiden Reiche Israel und Judah befand, daß man genöthiget ist, diese traurigen Ereignisse vor die Entstehung dieses Buches zu setzen. Hiob ist Zeuge der abscheulichsten Grausamkeiten; er klagt bitter über das fürchterliche Loos der Verehrer Gottes, das ihnen von den Frevlern, wüthenden Fein-

den,

den, den Verächtern der Gottheit ungeahndet bereitet wird, und die deshalb immer übermüthiger sich bezeigen, je weniger sie das Gericht des Höchsten sehen (XXIV, 2—16.); Alles ist im Lande in Verwirrung: die ersten des Reiches werden gestürzt und in Sklaverei geführt, oder müssen der Grausamkeit der Frevler nachgeben und ihrem Uebermuthe fröhnen (IX, 24. XII, 17—25.); Hiob ist in der Gewalt der Frevler (XVI, 11.); die Palläste der Großen des Landes liegen in Trümmern da (III, 14.); Städte sind verwüstet und in Steinhaufen verwandelt (XV, 28.); Häuser sind verödet (XVI, 7.); Zerstörung ist überall (XXX, 14. 15.); die beliebten Ausdrücke der Juden אֶבְיוֹנִים, דַּלִּים עֲנָוִים Leidende, fromme Dulder, Bedrängte, womit sie sich, und מְרֵעִים, רְשָׁעִים, עָרִיצִים, חֲנֵפִים Frevler, Gewaltthätige, Ruchlose, Uebelthäter, womit sie ihre Feinde, die Barbaren, seitdem sie von diesen gedrückt und unterjocht worden waren, sehr häufig zu bezeichnen pflegen, finden wir auch im Hiob in demselben Sinne wieder. — Zuerst fragen wir, ob dieses Argument nicht auch derjenige gebrauchen könnte, welcher die Abfassung des Buches Hiob z. B. in jene unglückliche Epochen in der Richter Zeit setzen wollte, als die Israeliten von ihren heidnischen Nachbarn unterdrückt waren, unter langjährigem Drucke leben mußten, täglich von dem Uebermuthe und der Gottlosigkeit der Barbaren Zeugen waren, der Verheerungen und Verwüstungen im Lande gar kein Ende sahen, und nichts als Klagen der Geplagten, Beraubten und Mishandelten hörten? Aber auch bei dieser Wendung der Sache müßte eingewendet werden, war-

um sich denn in den angeführten Stellen gar nichts von der Localität des israelitischen Landes findet? Tritt man aber erst in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems und der gänzlichen Auflösung der bürgerlichen und religiösen Verfassung des Volkes herab, so wird der völlige Mangel aller, auch nur der geringsten Beziehungen darauf eine höchst auffallende Sache. Warum wird auf die Entweihung und Verbrennung des Nationalheiligthums, eines Unglücks, das damals kein Judäer aus seinem blutenden Herzen und aus dem Munde verlor, nicht zurückgesehen? Warum kommen keine Klagen vor über das harte Loos der Geweiheten des Herrn, der Propheten und Priester, deren Leiden in allen zu jener Zeit verfaßten Weissagungen und Psalmen bejammert und beseufzt werden? Warum schweigt Hiob von der Feindseligkeit, welche die benachbarten Völker bei dem Fall des judäischen Reichs gegen die unglücklichen Bewohner desselben bewiesen haben und über welche alle vom Anfang des Exils an schreibende jüdische Schriftsteller so entrüstet sind und bei jeder Gelegenheit auf sie zurückkommen? Man könnte die Ungleichheit und Verschiedenheit des Inhalts der Reden Hiobs von der Art und Weise, wie die jüdischen Schriftsteller im Exil und kurz nach demselben von den Leiden ihrer Nation sprechen, noch deutlicher vor die Augen legen, wenn man in das Einzelne eingehen wollte. Daß einzelne Ausdrücke in dem Buche Hiob häufig gefunden werden, deren sich auch diese Schriftsteller häufig bedienen, um die Bedrängtheit und das Elend ihrer Landsleute zu bezeichnen, ist ein Zusammentreffen, das in der Armuth der Sprache seinen Grund hat. Von Bedeu-

tung

tung würde es sein, wenn die Sprache diese Ausdrücke vorher nicht gehabt hätte; aber wie oft kommen sie nicht schon z. B. in den ächtdavidischen Psalmen vor? Aber wollen wir von dem allem absehen und uns zu dem, was bei der Prüfung dieses Arguments die Hauptsache ist, wenden: kann man es wohl nach den Gesetzen einer richtigen ästhetischen Ansicht des Buches Hiob rechtfertigen, wenn man den vorhin ausgezeichneten Stellen diese historische Beziehung und Deutung giebt? Es sind ja überall bloße idealische Schildereien, die sich als solche schon darin erkennen lassen, daß sie so oft mit den Gegenständen wechseln. Der Dichter hätte offenbar seine Sache schlecht gemacht, wenn er in seinem allegorischen Gemälde so viele verschiedene Farben aufgetragen hätte, daß sich gar kein Totalbild erkennen läßt, man müßte denn eine willkührliche Hypothese annehmen, und nach dieser im Gemälde gerade das deuten, was man eben deuten will, das übrige aber bei Seite schaffen. Das ist nun die Voraussetzung, daß unter Hiobs Person die Leiden des israelitischen Volkes im Exil allegorisch dargestellt sein sollen. Allein die Richtigkeit dieser Ansicht muß erst bewiesen werden, und da sie sehr großen Zweifeln unterliegt, und weiter nichts als eine exegetische Vermuthung ist, die dem Buchstaben des Buches sehr viel Gewalt anthut, so zerfällt also dieses Argument auf seinem eigenen Grunde.

Für das deutlichste Merkmal eines späten Ursprungs des Buches Hiob giebt man endlich 4) den aramäisirenden Sprachgebrauch desselben aus [14].

Es

Es kommen nämlich in diesem Buche nicht nur mehrere reinaramäische Worte vor, welche sonst in dem Hebraismus gar nicht gefunden werden, sondern man findet auch eine ziemliche Menge von Worten, welche bloß in den jüngern alttestamentlichen, zunächst vor oder in oder erst nach dem Exil geschriebenen Büchern angetroffen werden, und, weil sie sich sämmtlich im Aramäischen wieder finden, keinen Zweifel lassen, daß sie aus der aramäischen Sprache herübergekommen sind. Ausserdem kommen auch mehrere Worte vor, welche zwar der hebräischen Sprache eigenthümlich sind, aber hier haben sie die ostaramäische Pronuntiation oder Schreibart, wie denn überhaupt noch andere Beispiele von der aramäischen Orthographie vorkommen. Eben so fehlt es nicht an Worten, die, ob sie gleich den ältern alttestamentlichen Schriften nicht fremde sind, doch hier in den Bedeutungen gebraucht sind, welche sie nur im Aramäischen hatten. Endlich stößt man auf Constructionsarten und auf grammatische Formen, welche nicht hebräisch, sondern aramäisch sind. — Das Meiste in dieser Anklage ist wirklich gegründet, aber Einiges ist nur willkührlich herbeigezogen, als da ist die Eigenthümlichkeit der Orthographie, daß der Buchstabe Aleph häufig elidirt wird, die Pluralendigung ין; beides kann mit mehr Recht für einen Arabismus angesehen werden; ferner das ש praefixum, welches, wenn es auch wirklich vorkömmt [15]), die hebräische Sprache schon vor dem Exil hatte, aber nur als Provincialismus, wie sich daraus deutlich ergiebt, daß dasselbe in den spätern Zeiten, als es zu größerem Gebrauche gelangte, von einigen Schriftstellern (z. B. dem Verfasser der Koheleth) über-

mäßig

mäßig häufig, von andern gleichzeitigen Authoren (z. B. von den Verfassern vieler späten Psalme) aber gar nicht gebraucht wird. Auch läßt sich von Worten, die ausser dem Buche Hiob sonst gar nicht in den ältern Schriften des A. Testaments vorkommen, dagegen im Aramäischen sehr häufig gebraucht werden, nicht gleich gerade zu behaupten, daß sie die hebräische Sprache vor dem Exil gar nicht hatte. Das ließe sich nur thun, wenn wir den ganzen Umfang der alten hebräischen Sprache kenneten; aber wie sehr müssen wir da unser Urtheil mäßigen und einschränken, da der ganze Ueberrest der alten hebräischen Literatur in so wenigem bestehet, daß ihn ein kleines Kind unter den Armen tragen kann. Eine gleiche Einschränkung des Urtheils möchte auch bei den dem Buche Hiob eigenthümlichen aramäischartigen Constructionsarten nothwendig sein. Mag auch der sonstige Sprachgebrauch der Hebräer davon abweichen, so kennen wir ihn ja bloß aus den wenigen Schriften des A. Testaments; und da sich in diesen bei manchen Wörtern eine Varietät der Construction offenbaret, die im Verhältniß zu andern Wörtern auffallend sein muß, so läßt sich um so mehr vermuthen, daß wir nur das Wenigste von den Verbindungsweisen der hebräischen Worte wissen. Indessen, das alles auch abgerechnet, dieß Argument bleibt doch immer sehr respectabel, sehr gewichtvoll; und wenn sich kein Weg ausfindig machen läßt, um die andern, übrig bleibenden Eigenthümlichkeiten, welche den Sprachgebrauch des Buches Hiob in einer unleugbar sehr nahen Verwandtschaft mit dem Aramäismus darstellen, erklären zu können, ohne die Abfassung dieses Buches in die Zeiten

herab-

herabzusetzen, als das Hebräische durch den Einfluß des Aramäischen seine nationale Reinheit verlor, so dürften alle übrigen Gründe für ein höheres Alter dieses Buches von keiner sonderlichen Gültigkeit sein. Wir wollen den Versuch machen; vielleicht läßt sich in dieser Hinneigung der Sprache des Buches Hiob auf den Aramäismus sogar ein Merkmal eines sehr hohen Alters dieses Buches erkennen. Die Gleichzeitigkeit verschiedener Bücher läßt sich weniger sicher aus der Uebereinkunft in dem Gebrauche gewisser Wörter theils überhaupt, theis nach gewissen charakteristischen Bedeutungen, als aus den kleinen grammatischen Eigenthümlichkeiten erkennen, welche jedem Zeitalter eigen sind. Denn jene Uebereinkunft kann erkünstelt sein und die Kritiker würden sich sehr großer Fehlgriffe schuldig machen, wenn sie darnach das Alter einer Schrift ganz fest bestimmen wollten. Aber die kleinen Eigenthümlichkeiten im Ausdrucke, in der Wortverbindung, in der Flexion und in der Orthographie, diese sind die sichersten Verräther des Zeitalters einer Schrift, weil sie von Jugend auf gleichsam in die Seele der Schriftsteller verwachsen sind und deswegen bewußtlos gebraucht werden. Nun finden wir wohl, daß das Buch Hiob mit den in und nach dem Exil geschriebenen Büchern des A. Testaments zwar in dem Gebrauche solcher Wörter und Redensarten übereinkommt, welche ohngefähr von Hiskiahs Zeit an aus der aramäischen Sprache in das Idiom der Hebräer übergegangen sind; aber die ganz besondern grammatischen Eigenthümlichkeiten, welche jene Bücher von den ältern unterscheiden, werden in dem Buche Hiob nicht gefunden. Ich will nur erinnern an

die

die in den jüngern Büchern des alttestamentlichen Kanons so häufig vorkommende, von den Aramäern angenommene Gewohnheit, das pleonastische Suffix dem Nomen vorausgehen zu lassen, wovon sich in dem Buche Hiob keine Beispiele finden; ferner an das Eigenthümliche der spätern Orthographie in dem Gebrauche des Chirek magnum für das Chirek paruum, an die Beibehaltung des präformativen ה des Hiphils im Futuro, wovon sich im Buche Hiob keine Spuren finden. Warum vermissen wir aber gerade diese eigenthümlichsten Merkmale, wodurch sich die nach dem Exil geschriebenen Bücher auszeichnen? Auf Rechnung des Zufalls läßt sich das eben so wenig als auf Rechnung der angewandten Kunst schreiben. Dieser Umstand wird ein sehr nöthigender Grund, den aramäisirenden Charakter der Schreibart des Buches Hiob auf eine andere Ursache zurückzuführen. Es wird weiter unten gezeigt werden, daß sich in dem Buche Hiob Merkmale eines noch über Moseh hinaufreichenden Alters zeigen. Damals, als es geschrieben wurde, hatten sich die einzelnen semitischen Dialecte noch nicht so weit von einander entfernt, als im Fortgange ihrer besondern Ausbildung geschah; das Hebräische und Aramäische standen sich also einander noch weit näher, als in der folgenden Zeit bis auf Hiskiah herab, bis dahin die ältern Schriften des alttestamentlichen Kanons geschrieben worden sind und die aus dieser Ursache wenig oder Nichts aramäisirendes haben. Nach Hiskiahs Zeit wurden aber durch politische Ereignisse beide Sprachen mit einander in unmittelbare Berührung gebracht, und da die aramäische Sprache nach ihren beiden Dialecten sich im Gange der

Zeit,

Zeit, weil die Nation keine Dichter, die zur Veränderung der Sprachen das Meiste beitragen, hervorbrachte, wenig umgebildet hat, so mußte der Erfolg hervortreten, daß dasjenige, was nunmehr aus derselben in die hebräische Sprache übergieng, im Allgemeinen mit dem zusammentraf, was man schon aramäischartiges in dem uralten Buche Hiob findet; nur die besondern kleinen Eigenthümlichkeiten, welche die Sprache der in diesen spätern Zeiten von Hebräern geschriebenen Bücher charakterisirt, konnten sich darin nicht finden lassen, weil sie erst die Folgezeit geboren hat. Das aramäischartige der Diction in dem Buche Hiob ist also so wenig ein Beweis von dem jungen Alter dieses Buches, daß dasselbe im Gegentheil, wenn man es mit den Eigenthümlichkeiten der spätern aramäisirend geschriebenen Bücher des A. Testaments zusammenhält, gar nicht genügend erklärt werden kann, ohne ein sehr hohes Alter dieses Buches anzunehmen. Zu dieser Annahme berechtigen auch die in dem Buche vorkommenden Arabismen. Ich kann zwar nicht die große Menge darin finden als A. Schultens und Reiske, welcher letztere vornemlich die Sache ungemein übertrieben hat. Aber doch kann kein Unpartheiischer leugnen, daß in dem Buche Hiob viele Wörter in solchen Bedeutungen gebraucht sind, die bloß im Arabischen herrschend sind. Diese Eigenschaft wird an keinem in und erst nach dem Exil geschriebenen Buche in dem Maaße bemerkt, daß sie charakteristisch wird. Im Gegentheil entfernt sich der Hebraismus immer mehr von dem Arabischen, je jünger er ist. Welche sonderbare, unerklärliche Ausnahme würde also das Buch

Hiob,

Hiob, welches stärker arabisirt, als die ältesten Stücke im alten Testament, machen, wenn es aus den Zeiten des Exils oder gar noch aus späterer Zeit wäre! Zwar könnte man sich mit der Vermuthung behelfen, daß der Verfasser während eines langen Aufenthalts in Arabien seiner Sprache diese Arabismen angebildet und dadurch dem Idiom seiner jüdischen Zeitgenossen unähnlich gemacht habe. Allein nur dann, wenn keine andern Gründe für ein weit höheres Alter des Buches vorhanden wären und alles mit einander für eine spätere Abfassung spräche, ließe sich dieß Auskunftsmittel ergreifen. Es ist auch ein sehr wichtiges historisches Datum vorhanden, welches nicht erlaubt, den Ursprung des Buches Hiob in die Zeit der babylonischen Exils herabzusetzen. Ezechiel, der schon im 7ten Jahre vor Jerusalems Zerstörung zu weissagen angefangen hat, und dessen spätestes Orakel aus dem 15ten Jahre des Exils ist, spricht von Hiob auf eine solche Weise, daß es in die Augen springt, er habe schon das Buch Hiob sammt Prolog und Epilog gekannt. Ja zu seiner Zeit muß es schon ein unter dem Volke allgemein bekanntes Buch gewesen sein, weil er von Hiobs Tugend und Rechtschaffenheit so spricht als von einer Sache, von der Jedermann weiß. Wie kann nun das Buch Hiob erst gegen das Ende des Exils oder gar noch später geschrieben worden sein? Bernstein [16]), welcher dieß behauptet, sah sich daher in die Nothwendigkeit versetzt, jenes Orakel im Ezechiel XIV, 12—23. entweder für unächt und für ein Product späterer Zeiten oder in so fern für interpolirt zu halten, als wir gegenwärtig die Namen Hiob und Daniel statt der Namen zwei anderer

derer im grauen Alterthume lebender, durch ihre Heiligkeit berühmter Männer lesen. Als Grund dieses kritischen Verdammungsurtheils wird angegeben: es sei im höchsten Grade unglaublich, daß schon Ezechiel seinen noch lebenden Zeitgenossen Daniel in den Nimbus eines Heiligen gestellt haben sollte. Aber man erwäge die Beschaffenheit der Zeit und die hohen Verhältnisse, in welchen Daniel am Hofe Nebucadnezars stand, so wird man zwar immer eine ziemlich derbe Schmeichelei in Ezechiels Worten finden, aber man wird ihn hinlänglich entschuldigen können, wenn man bedenkt, daß die jüdischen Exulanten höchstwahrscheinlich schon damals von Daniel viel für ihre Befreiung erwarteten. Späterhin giengen auch wirklich ihre Erwartungen in Erfüllung; denn nur Daniel kann es durch seinen Einfluß auf Cyrus bewirkt haben, daß die Juden in ihr Vaterland zurückkehren durften, weil Cyrus sonst keiner von den vielen von den Assyrern und Chaldäern in andere Länder verpflanzten Nationen, als der jüdischen, die Erlaubniß zur Heimkehr gegeben hat. Wir müssen also, da sonst kein anderer Verwerfungsgrund vorhanden ist, auf der Aechtheit und Integrität der Ezechiel'schen Stelle bestehen, und folglich kann das Buch Hiob nicht erst gegen das Ende des babylonischen Exils oder noch nach demselben geschrieben worden sein. Auch ist der Inhalt des Buches entgegen, wenn man dasselbe in diese späten Zeiten herabsetzen will. Fast alle diejenigen, welche das thun, nehmen an, daß unter Hiob das leidende hebräische Volk symbolisirt sei. Der Verfasser würde aber dadurch, daß er von Gott die drei Gegner Hiobs, Eliphaz, Bildad und Zophar, wegen

gen ihrer unverständigen Reden ausschelten läßt, die Behauptung umstoßen, daß sich das Volk durch seinen Ungehorsam gegen Gott oder durch seine Vergehungen sein leidvolles Schicksal zugezogen habe. Dieß war und blieb aber die allgemeine Ueberzeugung vom ersten Augenblicke an bis in die spätesten Zeiten herab, und es läßt sich kein jüdischer Schriftsteller nahmhaft machen, welcher ihr widersprochen hätte. Aeusserst gewagt ist es also, den Verfasser des Buches Hiob zum Opponenten seiner ganzen jüdischen Mit- und Nachwelt zu machen. Zwar ließe sich allerdings, von diesem kritisch-exegetischen Standpuncte aus, eine recht schöne und erhabene Idee in das Buch tragen. Die Folgezeit hat bewiesen, daß die Verpflanzung der Juden nach Oberasien und ihre Zerstreuung in andere Länder eine große Veränderung ihrer intellectuellen und religiösen Cultur hervorgebracht und dadurch die christliche Epoche vorbereitet hat. Von dem Erfolg ausgehend, könnte also in dem Buche Hiob, wenn man diesen Dulder für das Sinnbild der zerstreuten und exilirten israelitischen Nation ansieht, die Idee gefunden werden: nicht die Vergehungen dieses Volkes wider Gottes Gesetze sind der Grund seines jammervollen Schicksales, sondern andere jetzt noch verborgene Plane Gottes haben ihn bestimmt, diese Leiden über die Nation zu verhängen. Aus der Geschichte ließe sich nachweisen, daß von dieser Katastrophe die Erscheinung des Christianismus abhängig war. Aber wer kann diesen tiefen Blick in die Verborgenheiten der Zukunft dem Verfasser des Buches zutrauen? Wir wollen bedächtlicher verfahren, und zum Gegenstande

des

des Consesses bloß eine Idee machen, die den Zeiten und Gewohnheiten des Verfassers nahe lag [17]).

1) Herrm. von der Hardt *Comment. in Iobum, s. historia populi Israelis in assyriaco exilio.* T. I. Helmst. 1728. Fol. Der Titel drückt schon aus, was Herrm. v. d. Hardt für den Zweck des Buches gehalten hat.

2) *Vet. Test. libri hagiographi ex translatione* I. Clerici. Amstel. 1731. Fol. Zu K. I, 1. bemerkt Clericus: *describitur hic vir, qui possit esse imago piorum inter Hebraeos, in captiuitatem abductorum.*

3) W. Warbutons göttliche Sendung Mosis, in die Sprache der Deutschen übersetzt von J. Ch. Schmidt, 3ter Thl. B. 6. Abschn. 2. K. 3. S. 256 ff. Warbuton nennt bestimmt Esrah als Verfasser. Er betrachtet das Buch als eine Allegorie; Hiob ist ihm Symbol des jüdischen Volkes, und unter Eliphaz, Bildad und Zophar sind Saneballat, Tobiah und Göschem vorgestellt, welche die Juden so sehr angefeindet und verleumdet und aus allen Kräften den Tempelbau verhindert und aufgehalten haben (Neh. II, 9. 10. IV, 7. 8. VI, 1. 2.). In der Person des Elihu führt der Verfasser des Buches, Esrah, sich selbst in den allegorischen Kreis ein; Hiobs Weib, welche als Heidin (II, 9.) bezeichnet ist, zeigt die gesetzwidrigen eheligen Verbindungen der jüdischen Colonisten zu Esrahs und Nehemiahs Zeit an; in der Person des Satan geht die Allegorie in Geschichte über, indem die Bemühungen bezeichnet sind, welche, wie man aus dem Propheten Zachariah II, 13. III, 1 ff. weiß, sich der Teufel gegeben hat, den Juden Schaden zu thun.

4) An

4) *An Essay towards a new English Version of the Book of Iob. By* Th. Heath. Lond. 1755. 4. Den Zweck des Buches setzt Heath darin, zu zeigen, daß der Mensch sich nicht unterstehen dürfe, über die Wege der göttlichen Vorsehung ein Urtheil zu fällen. S. Krafts Neue theologische Bibliothek, St. 118. S. 706.

5) s. *Baba Bathra* fol. 15. *Sota Ieruschalmi* fol. 20. col. 3.

6) *A Dissertation on the Book of Iob, its Nature, Argument, Age and Author. — The second Edition. By* John Garnett. Lond. 1751. 4. Ezechiel soll zur Absicht gehabt haben, durch dieses Buch die Ungedult und Muthlosigkeit des jüdischen Volkes im babylonischen Exil zu strafen.

7) Gesenius Hebräisch-deutsches Handwörterbuch, Thl. 1. Vorrede S. XXVII. Der berühmte Herr Verfasser hat hier eine Abhandlung *de aetate Iobi, potissimum ex vsu loquendi in hoc libro regnante definienda* versprochen; auch wollte er, wie ich weiß, noch einige andere, dieses Buch betreffende, Gegenstände bearbeiten, allein leider sind bis izt unsere Wünsche noch nicht erfüllt worden.

8) In diesem zweiten Falle dürfte der Literator an den R. Josua erinnern, welcher behauptete, das Buch wäre zur Zeit des persischen Königes Ahasverus geschrieben worden, s. Carpzov am a. O. S. 45.

9) Bernstein über das Alter rc. des Buches Hiob, am a. O. S. 48 ff. Der Zweck des Dichters, schreibt B. S. 109., scheint kein anderer gewesen zu sein, als die israelitische Nation in ihren allgemeinen Leiden (nach der gänzlichen Auflösung und Zerstreuung derselben) und ihr Betragen während jener Unglücksstürme darzustellen, den leeren Trost und Zuspruch zurückzuweisen, den das gebeugte Volk nach

alter,

langgewohnter, aber jetzt nicht mehr als zuverlässig anerkannter, das Gemüth nur noch mehr verwundender Weise (durch Hinweisung auf das Gesetz einer strengen Vergeltung) von Einzelnen erhielt, und ihr Herz zu erheben zu einem bessern, höheren Glauben und einem festeren Vertrauen an die allwaltende Gerechtigkeit. — In den Reden Eloahs ist die Lösung der ganzen Aufgabe: Eloahs Weisheit und Macht ist gränzenlos, den Menschen viel zu hoch, unerforschlich, und daher den Rathschluß eines solchen Wesens ohne Verstand ergründen und richten zu wollen, strafbare Vermessenheit. Dem Sterblichen steht es weder zu, Gottes Wege für unrecht zu erklären, noch über die Ursachen zu entscheiden, warum sie so und nicht anders sind. Unverrücktes Vertrauen auf seine stete Gerechtigkeit, demüthiges Hoffen und stilles Hingeben in seinen weisen Willen ist vielmehr der Glaube, den der Allmächtige von den Menschen verlangt, der allein ihrer würdig ist, und der jeden, welcher ihn in diesem veredelten Sinne wahrhaftig ergriffen hat, gleich einem leuchtenden Sterne in der Nacht leitet, und jedem Unglücklichen Trost in seinen Leiden, dem Bedrängten Erhebung und Stärkung des Gemüths zuversichtlich gewährt."

10) J. D. Michaelis Einleitung in die göttl. Bücher des a. Bundes, Thl. 1. S. 101.

11) Herder vom Geist der ebr. Poesie, Thl. 1. S. 138.

12) Ich hatte mich ehedem der Vermuthung hingegeben (s. meine *Commentatio I. de ortu Theologiae veterum Hebraeorum eiusque cum diuerso diuersorum saeculorum, quibus incrementa sua cepit, ingenio atque indole congruentia* S. 12.), daß zu oder kurz nach des Propheten Zachariah Zeit der Prolog und Epilog des Buches Hiob überarbeitet worden, und daß erst dabei die Erzählung von dem Ein-

Eintritt des Satans in die himmlische Rathsversammlung (I, 6—12. II, 1—7.) und seine Anklage gegen Hiob hinein gekommen sei. Als Ursache dieser Ergänzung dachte ich mir die von jener Zeit an unter den Juden herrschend gewordene Meinung, daß alles Böse, womit die Menschen beschweret werden, nicht von Gott, sondern von dem Satan komme. Aus dieser Ueberarbeitung erklärte ich mir auch den Gebrauch des Namens Gottes Jehovah und die Verschiedenheit des Stils, welche sich im Prolog und Epilog bemerken läßt. Allein ich habe schon längst diese Hypothese wieder aufgegeben, weil ich gefunden habe, daß der Satan in den Visionen Zachariahs von dem Satan im Prolog des Buches Hiob kenntlich verschieden ist.

13) H. A. Schott *Commentat. exegetica, qua notio cognationis Dei hominumque in libro Geneseos expressa indagatur.* Ienae 1813. 8.

14) Bernstein hat es zum Hauptzweck seiner schon angeführten gründlichen Abhandlung gemacht, alles, was das Buch aramäischartiges hat, zusammenzustellen; er hat aber, wie auch schon einer seiner öffentlichen Beurtheiler bemerkt hat, in das Verzeichniß (am a. O. S. 49 — 79.) manches hineingebracht, was nicht hinein gehört. Die Hinneigung der Sprache des Buches Hiob auf den Aramäismus ist so fühlbar, daß sie schon vorher fast von den meisten Auslegern bemerkt worden ist; besonders hat Heath auf diese Wahrnehmung viel Gewicht gelegt, um daraus den spätern Ursprung des Buches zu beweisen. Es ist anfänglich auffallend, daß der gelehrte J. D. Michaelis denen, welche Aramäismen im Buche annehmen, Unkenntniß der Sache vorgeworfen hat (s. dessen Einleitung in die göttl. Bücher des a. Bundes, Thl. 1. S. 104 ff.). Aber es zeigt sich gleich, daß er den Gebrauch von Wörtern,

die man nicht im A. Testamente, sondern bloß im Syrischen oder Chaldäischen findet, oder von Wörtern, die in Bedeutungen gesetzt sind, welche sie vornehmlich im Aramäischen haben, nicht für Aramaismen gelten lassen will; sondern er denkt sich als Aramäismen bloß die charakteristischen Eigenthümlichkeiten in dem Ausdruck und der Schreibart der Aramäer, von welchen ein Theil auch in die jüngern Schriften des alttestamentlichen Kanons eingedrungen ist; von diesen findet sich auch wirklich nichts in dem Buche Hiob, wie wir oben bemerkt haben.

15) In dem שַׁדִּין K. XIX, 29. wird es von Einigen angenommen; Michaelis (Einleitung in g. Bücher des a. Bundes, Thl. 1. S. 67 f.) und mehrere Ausleger des Buches Hiob können es aber nicht darin finden. Die Sache ist für die obige Untersuchung ganz gleichgültig.

16) Bernstein am a. O. S. 9 ff. Ich wundere mich, daß dieser Gelehrte nicht lieber das Historische des Buches Hiob aus einer alten Volkstradition abgeleitet hat, aus welcher dem Ezechiel die musterhafte Tugend Hiobs bekannt sein konnte, noch ehe das Buch Hiob geschrieben war. Wirklich muß man auch, wenn das Geschichtliche des Buches nicht reine Dichtung sein soll, annehmen, daß schon geraume Zeit vor der Consignation des Buches die Sage von Hiobs unverschuldeten Unfällen im Munde des Volkes gieng; und es kann sich diese Sage auch größtentheils schon so geformt haben, wie sie gegenwärtig im Prolog und Epilog erzählt ist. Würde Bernstein das angenommen haben, so hätte er sich nicht in den Nothfall gebracht gesehen, die Aechtheit der Ezechielischen Stelle, ohne äussere und innere Gründe, abzuleugnen.

17) Man liest in manchen Schriften, daß solche Gegenstände, wie in dem Buche Hiob, in dem Makamat der Araber nicht abgehandelt wurden. Dieß ist aber

aber unrichtig. Herbelot (Oriental. Bibliothek B. 2. S. 649.) berichtet von Abdaldschabbar Hamadani, einem berühmten Gelehrten von der Secte der Motazalen, daß er einmal in einem Makamat die Frage: ob Gott der Urheber des Bösen in der Welt sei? zum Gegenstand der Unterredung gemacht habe. — Haben sich auch in den neuern Jahrhunderten die Consesse meistens mit minder philosophischen und ernsthaften Gegenständen beschäftiget, so liegt der Grund in der Verschiedenheit der Zeiten. In den alten Zeiten, wo die Weisheit durchaus ein heiliges Gewand trug und auf heiligem Gebiete wandelte, hat man sich gewiß meistens in den Makamat mit solchen oder ähnlichen Gegenständen, wie die Redner im Buche Hiob, beschäftiget.

§. 486.

Ob der König Salomoh das Buch Hiob geschrieben habe?

Es ist also eine, wenn auch scheinbar richtige, doch ungegründete Behauptung, daß das Buch Hiob in die Zeiten in oder erst nach dem Exil gehöre. Indessen bleibt das wahre Zeitalter dieses Buches doch noch immer ein Gegenstand, in dessen Bestimmung verschiedene Meinungen Statt finden. Coburque [1]) setzt es in die Periode der Blüthe der prophetischen Poesie, in das Zeitalter der Könige Jotham, Ahas und Hiskiah, und nimmt den Propheten Jesaiah als Verfasser an, weil er eine Gleichheit des Stils zwischen dem Buche Hiob und den Orakeln dieses Sehers bemerkt zu haben glaubte. Diese Wahrnehmung werden aber schwerlich andere machen können und diese Meinung kann daher für nichts weiter als eine aus der Luft gegriffene Ver-

muthung gelten. Das läßt sich aber keineswegs von der Meinung derjenigen sagen, welche die Abfassung des Buches Hiob in das salomonische Zeitalter setzen und zum Theil selbst den König Salomoh für den Urheber desselben halten. Schon R. Nathan [2]) theilt dieses Buch der salomonischen Periode zu und vor und nach ihm müssen dieß auch andere jüdische Gelehrte gethan und namentlich Salomoh für den Verfasser erklärt haben, weil sich diese Meinung schon im 4ten Jahrhunderte auch unter einigen christlichen Lehrern, die in solchen kritischen Urtheilen meistens von jüdischen Gelehrten abhängig sind, festgesetzt hatte; denn Gregor von Nazianz [3]) citirt das Buch Hiob als eine salomonische Schrift, schwerlich aber aus einem Gedächtnißfehler, wie Carpzov [4]) glaubt. In den spätern Zeiten haben sich Luther [5]), Harduin [6]), Reimarus [7]), Döderlein [8]), Stäudlin [9]), Richter [10]) und Rosenmüller [11]) für diese Meinung erklärt. Besonders haben diese drei letztgenannten Gelehrte alle Waffen des Scharfsinns, der Gelehrsamkeit und der Ueberredung angewandt, um diese Meinung plausibel zu machen und derselben Eingang zu verschaffen. Wir werden nun die bedeutendern Gründe, auf welche sie von ihren Freunden gestützt wird, anführen und würdigen, wobei wir zum Theil nur dem folgen dürfen, was schon Jahn [12]) dagegen ausführlich bemerkt hat.

Man sagt: a) die Verwandtschaft, in welcher Salomoh mit dem ägyptischen Hofe stand, und seine große Wißbegierde, die überall her mündliche und schrift-

liche

liche Belehrung suchte, erklärt die genaue Bekanntschaft mit Aegypten und Arabien, welche sich in dem Buche Hiob auf allen Seiten zeigt, vollkommen. Allein die Bekanntschaft, welche der Verfasser des Buches mit Arabien und der Verfassung und den Sitten seiner nomadischen Einwohner zeigt, ist eine solche Detail-Kenntniß, daß man annehmen muß, der Verfasser habe eine nicht kurze Zeit in Arabien gelebt, was von Salomoh nicht bekannt und vorauszusetzen auch ganz und gar wider die Geschichte ist. —

Man sagt ferner b): das Buch Hiob kommt in Ansehung der Sprache, insonderheit im Gebrauche gewisser, sonst nicht gewöhnlicher, Wörter und Redensarten [14]) und in dem Gebrauche mancher poetischer Figuren und selbst in vielen Ideen und Darstellungen mit den Proverbien auf eine auffallende Weise überein, so daß man beide Bücher wo nicht einerlei Verfasser beilegen, doch aber in das nämliche Zeitalter setzen muß. — So wenig diese Aehnlichkeiten abzuleugnen sind, so stark ist die Uebereilung, wenn man wegen derselben gleich ganz bestimmt das Buch Hiob dem Salomoh oder doch wenigstens seinem Zeitalter zueignet. Der gleiche Gebrauch mancher sonst gar nicht oder nur selten vorkommender Wörter und Redensarten läßt sich schon größtentheils aus der Gleichheit des poetischen Vortrags erklären, weil die gnomische Poesie mit der, welche das Buch Hiob enthält, sehr nahe verwandt ist. Dann muß man aber überhaupt bedenken, daß die Hebräer, wie andere Völker, ihre eigene poetische Sprache hatten, welche viele Wörter und Redensarten besaß, die man

man in prosaischen Schriften nicht suchen darf, und wodurch poetische Bücher einander ähnlich werden, wiewohl die Aehnlichkeit zwischen einigen größer, zwischen andern geringer ist, welches entweder ein bloßes Werk des Zufalls ist oder seinen Grund in der Gleichheit oder größern Verwandtschaft der Dichtungsart hat. Dieser letzte Punct ist hier hauptsächlich ins Auge zu fassen, weil von ihm die grössere Uebereinstimmung des Buches Hiob in Sprache und Darstellung mit den Proverbien, vor allen andern poetischen Büchern des alten Testaments, herkommt. Indessen berühren sich auch andere poetische Schriften des alttestamentlichen Kanons in einzelnen charakterischen Eigenschaften des Ausdrucks und der Darstellung mit dem Buche Hiob, ohne daß man deswegen auf einen gleichzeitigen Ursprung mit ihnen schließen dürfte. Uebrigens ist es ja unerweislich, daß das ganze Buch der Proverbien dem Könige Salomoh angehöre und es läßt sich nicht einmal mit Bestimmtheit sagen, was darin ihm und seinem Zeitalter angehöre. Es ist eine allgemeine Gnomensammlung, welche nur durch Salomohs Namen in ein Ganzes verbunden ist und höchstwahrscheinlich viele einzelne Sentenzen enthält, die sogar aus einer ältern, als der salomonischen Zeit sind. Wie wenn nun gerade diejenigen, in welchen die Aehnlichkeit des Wort- und Ideenausdrucks mit dem Buche Hiob am sichtbarsten ist, aus einer sehr alten Zeit stammten und durch den Mund weiser Männer, wie bei andern alten Völkern, auf die spätern Zeiten fortgepflanzt worden wären, oder wenn sie sich erst aus den spätern Zeiten herschrieben, wo die hebräische Sprache mit der aramäischen Theilweise so ver-

vermischt wurde, daß sie wieder die im Fortgange der Zeit verlornen Aehnlichkeiten mit dieser bekam, die sie in den nächsten Jahrhunderten vor Moseh noch hatte, wie wenig Gebrauch könnte dann von diesem Argument zum Erweis des Satzes, welcher durch dasselbe bewiesen werden soll, gemacht werden? —

Desgleichen wird c) auf die Schilderung des Kriegsrosses (XXXIX, 19—28.) verwiesen, und dabei bemerkt, daß erst seit Davids Zeit das Pferd den Hebräern bekannter wurde und daß Salomoh der erste König war, der eine Reuterei errichtete und einen Pferdehandel anfieng. — Diese Bemerkung ist allerdings richtig, allein nur dann, wenn man von dem unerwiesenen Satze ausgehet, daß ein in Palästina lebender Israelite das Buch Hiob geschrieben habe, ließe sich daraus der Schluß machen, daß dasselbe nicht vor der salomonischen Regierung geschrieben worden sein könne. Wie aber, wenn ein Edomiter, oder ein Nahorite, das Buch geschrieben, oder ein Israelite während der Zeit, als der Stamm der Nation im Lande Gosen saß und die Nomaden mit ihren Heerden Idumäa und Arabien durchstreiften, dasselbe gedichtet hätte, ließe sich bei einem solchen Verfasser die Bekanntschaft mit dem Pferde überhaupt und mit dem Kriegspferde insonderheit nicht vollkommen gut erklären?

Ein anderes Argument von eben so geringer Kraft ist d) das, daß in dem Buche Hiob von Königen so oft die Rede ist; der Verfasser des Buches muß also schon einen gebildeten Königsstand sammt seinen

Schick-

Schicksalen und Abwechslungen gekannt haben. — Das wird Niemand in Abrede stellen; wenn aber dem Verfasser gerade der israelitische Königsstand in manchen Stellen vor Augen geschwebt haben soll, so dürfte man ihn nicht in das salomonische Zeitalter hinaufsetzen; denn damals hatten die Hebräer noch keine Beispiele vor sich, daß Gott oft die Könige von ihren Thronen stürzt (XII, 19. XXXIV, 18—20.) oder als Gefangene abführen läßt (XII, 18.) oder sie zur Strafe mit einem plötzlichen Tode wegrafft (XXXIV, 24 ff.). Wie, ist denn aber der Königsstand ein so junges Institut im Staate, und war es so selten anzutreffen, daß nur ein in Palästina nach Davids Zeit lebender Israelite die Vermuthung erregen kann, damit bekannt zu sein? Aegypten hatte ja schon vor Mosehs Zeit eine regelmäßige Staatsverfassung, an deren Spitze ein König stand. In Arabien waren freilich keine Könige einheimisch und auch unter den Israeliten vor Saul nicht; allein sollten denn vor dieses Königes Zeit die Israeliten in Palästina nicht haben mit königlichen Verfassungen bekannt sein können, da sie so oft ihren von Königen beherrschten Nachbarn gehorchen mußten? oder sollten die Nomaden-Familien in Arabien sich so strenge auf sich selbst beschränkt und mit den benachbarten policirten Ländern, welchen sie sich öfters mit ihren Heerden näherten, in gar keiner Gemeinschaft gestanden haben, daß man einem, der unter ihnen lebte, gar nicht einmal die Kenntniß zutrauen kann, daß manche Völker von Königen beherrscht und tirannisirt, und diese bald erhoben, bald gestürzt werden? Wäre auch diese Voraussetzung weniger im Widerspruche

mit

mit der Geschichte, so hat man eigentlich gar keine Widerlegung dieses Arguments nöthig, da alle Ausleger des Buches Hiob annehmen müssen, daß der Verfasser desselben mit Aegypten bekannt war. Da nun die Aegyptier schon in den ältesten Zeiten Könige hatten, so kann man ungehindert das Alter des Buches Hiob so hoch ansetzen, als man nur will. Für das salomonische Zeitalter eignet sich auch deshalb das Buch Hiob nicht, weil darin das Wort מֶלֶךְ schon seine festbestimmte Bedeutung hatte, in diesem Buche aber noch schwankend (XV, 24.) und synonymisch mit andern Wörtern gebraucht wird, die von Davids Zeit an nicht mehr gleichgeltend damit waren, wie weiter unten an seinem Orte gezeigt werden wird.

Wenn ferner e) bemerkt wird, daß die Kenntniß auswärtiger Länder, welche der Verfasser des Buches verräth, für einen Hebräer am erwerbbarsten unter Salomo's Regierung war, welcher König bekanntlich seine Nation mit sehr entlegenen Landschaften in merkantilische Verbindung setzte, also gewiß um so eher mit dem nahe gelegenen Aegypten und Arabien, wenn man noch ausserdem in näherer Beziehung auf Salomoh hinzufügt, daß dieser König Reisen in auswärtige Länder gemacht (II Paral. VIII, 17.), daß er von einer großen Wißbegierde beseelt gewesen sei, daß er der erste war, welcher über das mosaische Gesetz philosophirte und über die engen Grenzen desselben hinausgieng, daß er die Natur, den Menschen, die Sitten, die Charaktere studirte und sich zu Reflexionen über die Bestimmung und das Loos des Menschen erhob, daß er

sich

sich eine meisterhafte Stärke in dem Vortrage moralischer Lehren erwarb, und ein geübter und erfindungsreicher Dichter war, so läßt sich doch, wenn man auch alle diese Behauptungen zugiebt, aus ihnen nicht mehr beweisen, als daß das Buch Hiob in dem Zeitalter Salomohs geschrieben worden und daß dieser König selbst der Verfasser sein könne. Immer ist das aber nur ein Beweis, der bloß auf einer partiellen Ansicht des Buches beruhet; denn gerechter Weise fragt man weiter: ob das Buch, auch von andern Seiten betrachtet, in die salomonische Zeit gesetzt werden könne? Will man es in eine höhere Zeit hinaufsetzen, so kann dieses Argument offenbar kein Hinderniß abgeben; denn womit will man beweisen, daß nicht auch schon vor Salomohs Zeit ein Israelite die individuellen Eigenschaften, wissenschaftlichen Kenntnisse und auswärtigen Connexionen gehabt habe, welche der Verfasser des Buches Hiob zu erkennen giebt?

Freilich sagt man f): das Buch Hiob offenbart eine Höhe und Vorzüglichkeit des Culturzustandes, der manchfaltigsten Kunstbildung, der Sprachreife, der bürgerlichen und gesellschaftlichen Verfassung, des Luxus und der Feinheit der Sitten, daß man bei der Untersuchung über das Alter dieses Buches in keine höhere Zeit, als Salomo's Regierung, hinauftreten darf, und gerade in derselben stehen bleiben muß, weil sie in jeder Rücksicht die Blüthenzeit der hebräischen Nation gewesen ist. Dieses Argument ist aber bloß negativer Art, weil es darthun soll, daß das Buch Hiob nicht vor Salomohs Zeit geschrieben

sein

sein könne. Wir können es also erst weiter unten prüfen.

Die Meinung, daß das Buch Hiob in das salomonische Zeitalter gehöre oder selbst von Salomoh verfaßt sei, hat also so wenig für sich, daß sie zu einer bloßen Vermuthung herabsinkt, die an Wahrscheinlichkeit noch dadurch sehr viel verliert, daß dem ganzen jüdischen Alterthum unbekannt war, daß Salomoh dieses Buch geschrieben habe. Hat es Salomoh in der strengsten Anonymität herausgegeben oder haben zufällige Umstände seinen Namen von diesem herrlichen Dichtungswerke getrennt? Es ist eben so bedenklich, das Eine oder das Andere zu bejahen. Sonderbar wäre es, daraus, daß dieses Buch unter den Hagiographen zwischen den Proverbien und dem Hohenliede seinen Platz hat, zu schließen, daß die Ordner dieses dritten Theils des Kanons geglaubt hätten, Salomoh sei der Verfasser des Buches [15]; wie leicht wäre es nicht, die Verfasser der anonymischen Bücher des alten Testamentes zu entdecken, wenn man solche wunderliche Einfälle an die Stelle kritischer Gründe setzen wollte!

1) Phil. Codurci *Annotationes in Iobum.* Paris. 1651. 4.

2) s. *Baba Bathra.* fol. 15. a. *Sota Ieruschalmi* fol. 20. col. 3.

3) Gregor. Nanz. Orat. IX. Opp. T. I. S. 158. vgl. Polychronius in *Prooem. Catenae in Iobum.*

4) Carpzouii *Introd. in librr. V. T. poeticos.* S. 54.

5) Luthers Tischreden, Jen. Ausg. v. J. 1591. Fol.

6) Har-

6) Harduini *Chronolog. V. Test.* S. 533.

7) Reimarus's Einleitung zu J. A. Hoffmanns Neuer Erklärung des Buches Hiob. Hamburg 1734. 4.

8) Doederlini *Scholia in libros poeticos V. Test.* S. 2. „Vt de auctore libri Iobaei sententiam meam profitear, non alienum videtur, cum iis sentire, qui Salomonem carminis artificem tradidere.“ Bauer legt in s. Einleitung diese Meinung auch dem Grotius bei, dieß ist aber falsch. Grotius setzt ganz bestimmt die Abfassung des Buches über Salomo's Zeitalter herab, wie Bauer selbst thut.

9) Stäudlin: Ueber die Philosophie, den Zweck und den Ursprung des Buches Hiob, in s. Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre, B. 2. S. 260 ff. Stäudlin entscheidet ganz bestimmt für Salomoh selbst.

10) Richter in der schon angeführten kleinen schätzenswerthen Schrift *de aetate libri Iobi definienda*, welche auch Rosenmüller in die neue Ausgabe von Lowths *Praelectt. de sacra Hebraeorum poesi*, Lpz. 1815. 8. S. 675 ff. aufgenommen hat. „Optimum esse duco, nullum nominatim laudare, qui Iobum composuerit, quia omnis historia nos in hac re destituit. Quare nec sententiae Staeudlini adstipulari possum, qui eorum partibus fauere videtur, qui Salomonem pro auctore libri habent, a cuius ingenio Iobi indoles multum differt (§. 7. S. 690. in Lowth). Omnis difficultas euanescit, simulac Iobum a temporibus Salomonis repetendum esse statueris.“ (§. XI. ebend. S. 697.)

11) Rosenmülleri *Prolegg. in Iobum*, S. 31 ff., „nostrum poema si vel ipsa Salomonis aetate vel

vel proximis, quae illam insecuta sunt, temporibus, scriptum statuamus, non verendum nobis fuerit, ne longius a veritate aberremus. Vlterius autem progredi, et scriptoris nomen expiscari velle, vanam et nullius fructus operam judicamus."

12) Jahns Einleitung in die göttl. Bücher des alten Bundes, Thl. 2. S. 786 ff.

13) s. Reimarus in der angeführten Einleitung zu Hoffmanns Uebersetzung des Hiob, K. 7. zu Ende; Michaelis Einleitung in die g. Schriften des alten Bundes, Thl. 1. §. 16. Rosenmüller am a. O. S. 32 ff.

14) Michaelis (Einleitung in d. g. Bücher d. a. Bundes S. 92. Anm.) äusserte diesen Gedanken, jedoch nur vermuthungsweise; andere haben ihn aber ganz positiv wiederholt.

§. 487.

Ob das Buch Hiob in die Periode der Richter gehöre?

R. Elieser [1]) und Philippus Presbyter [2]), ein Schüler des Hieronymus, haben die Abfassung des Buches Hiob in die Periode der Richter gesetzt, haben aber in dieser Meinung keine Nachfolger gefunden. Bei einer allegorischen Deutung des Buches ließe sich zwar dasselbe in einige Zeiträume dieser Periode recht gut einpassen; aber alle allegorische Erklärungen des Buches müssen verworfen werden, weil sie nicht ohne den größten Zwang durchgeführt werden können. Auch ist die Richterzeit nicht geeignet, den Glauben zu erregen, daß ein so gelungenes Dichterwerk seinen Ursprung

sprung darin genommen haben könnte. Endlich steht dieser Meinung auch alles dasjenige entgegen, was jede andere, nach welcher die Entstehung dieses Buches unter den Israeliten nach Moseh gesetzt wird, unannehmbar macht.

1) s. *Baba Bathra*, fol. 15. a. *Sota Ieruschalmi*, fol. 20. col. 3.

2) Denn diesem gehört das an, was unter dem Namen: *Commentarius in Iobum* unter Hieronymus Werken steht und worin es heißt: *Non fuit Iob ante legem, sed tempore Iudicum.*

3) s. oben S. 2071 f.

§. 488.

Ob Moseh der Verfasser des Buches Hiob sei?

Sowohl ältere [1]) als neuere [2]) Rabbinen, haben Moseh für den Verfasser des Buches Hiob ausgegeben. Das haben auch der Verfasser des Commentars über Hiob unter Origenes's Werken [3]), ausser mehreren andern Kirchenvätern Jacob von Edessa und Ephräm der Syrer [4]), und auch Huetius [5]) gethan. Jahn [6]) erklärt diese Meinung zwar nicht für gewiß, aber doch für sehr wahrscheinlich; dagegen trug sie Michaelis [7]) mit aller Zuversichtlichkeit vor und wandte auch Scharfsinn und Gelehrsamkeit in großer Fülle an, um ihr einen allgemeinen Beifall zu verschaffen. Es läßt sich auch wirklich vieles für sie sagen: Moseh wurde in Aegypten geboren und erzogen, und lebte darin 40 Jahre lang in solchen ausgezeichneten Verhältnissen, daß er sich von allen Eigen-

thüm-

thümlichkeiten Aegyptens vollkommen unterrichten konnte. Seine nächstfolgenden 40 Jahre verlebte er bei einem nomadisirenden arabischen Emir und mußte also dadurch eben so genau mit Arabien und Idumäa, insonderheit aber mit der arabischen Sprache bekannt werden. Wenn Moseh während dieses Aufenthalts in dem peträischen Arabien das Buch, vielleicht zum Troste seiner in der ägyptischen Knechtschaft seufzenden Brüder, oder nur als ein parabolisches Gedicht zu einem allgemeinen moralischen Zwecke, geschrieben hat; so läßt sich erklären, warum in diesem Buche noch keine Spuren von der mosaischen Legislation vorkommen und warum alles einen starken, heroischen und feurigen Charakter trägt und in kurzen, geschärften und gedrängten Sätzen gesprochen wird, in den meisten übrigen Gedichten Mosehs, welche er in seinem höheren Alter verfaßt hat, dagegen der Vortrag periodischer, gedehnter und ausführlicher, der Ton sanfter und lieblicher, und die Darstellung empfindungsreicher und leichter ist. Auch hat man das in Anschlag gebracht, daß in dem Buche Hiob nicht nur einige ganz seltene Wörter vorkommen, die sonst nirgend als in Mosehs Büchern wieder gefunden werden, sondern auch manche Worte in solchen Bedeutungen und Constructionen gebraucht werden, wovon ähnliche Beispiele bloß in dem Pentateuch anzutreffen sind [8]). — So scheinbar aber auch alles dieses ist, so läßt sich doch nicht mehr als die Möglichkeit, daß Moseh das Buch Hiob geschrieben habe, daraus erweisen. Denn vor, zu und nach Mosehs Zeit konnte auch noch mancher andere Hebräer sich eine eben so genaue Kenntniß Aegyptens und Arabiens

zu

zu erwerben Gelegenheit gehabt haben. Die Sprachähnlichkeiten zwischen dem Buche Hiob und den ächt mosaischen Stücken im Pentateuch, geben nur den Beweis, daß das Buch Hiob in einer von Mosehs Zeitalter nicht weit entfernten Zeit, und von einem Manne geschrieben worden sei, der in ähnlichen Connexionen stand, wie Moseh. Auf nichts weiter als das führt auch der gleiche Gebrauch von den nämlichen eigenthümlichen Ideen, poetischen Formen, Bildern und Ausdrücken, welche Michaelis und andere in dem Buche Hiob und dem Pentateuch entdeckt haben. Ausserdem lassen sich aber auch manche positive Einwendungen gegen die Meinung machen, daß Moseh der Verfasser des Buches Hiob sei. „Welch' eine Verschiedenheit der Schreibart, bemerkt Eichhorn [9]), herrscht in den poetischen Stücken Moses, und den Bildersprüchen Hiobs! Im Hiob lauter kurze, gedrängte, abgebrochene Sätze, alles heroisch, stark, sententiös; im Mose läuft alles, wie aus einer zwar eng gepreßten, aber zum Dulden gewöhnten Seele, viel sanfter, periodischer und ausführlicher. — Hätte Moses den Hiob in seiner Jugend gedichtet, und seine übrigen Lieder im Alter, so würde sich zwar der Ausdruck der feurigen Jugendseele des Dichters dort, vor der schwachen Stimme des Alters hier, mächtig erhoben haben; hätte auch sein Geist in seinen letzten Jahren, erschöpft von Geschäften und Mühseeligkeiten, hier nur Bilder von erdrückter und abgelebter Gestalt geben können, und hätten dagegen seine frühern dort frische, starke Kinder des Frühlings sein müssen, so wäre doch die Phantasie immer dieselbe geblieben, und die Bilder beider

der Bücher hätten immer einen und denselben Geist hauchen und dasselbe Gepräge tragen müssen. Aber hier alles wie verschieden in Rücksicht auf Geist!" Neben dieser formellen Verschiedenheit zeigt sich hin und wieder auch zwischen dem Buche Hiob und den mosaischen Stücken im Pentateuch eine reale Verschiedenheit in der Discrepanz einiger Ideen, welche sich schwerlich auf eine mit der Zeit vorgegangene Veränderung in Mosehs Ansichten und Begriffen zurückführen läßt. Wie hätte er einer ganzen Nation ein Gesetz geben können, welches auf den Satz einer unausbleiblichen Vergeltung gegründet ist, nachdem er sich vorher in einem ausführlichen, doch wohl nicht bei sich zurückbehaltenen, sondern unter seinen Bekannten verbreiteten, Werke alle erdenkliche Mühe gegeben hatte, diesen Grundsatz als ein unweises Philosophem darzustellen und selbst durch den misbilligenden Ausspruch desjenigen Gottes, in dessen Namen er nachher sein Gesetz bekannt machte, völlig niederzuwerfen? Findet sich in dem Buche Hiob etwas von dem Particularismus, der die Seele der mosaischen Constitution ist? Erscheint nicht Gott durchgehends als der oberste Regierer aller Nationen, als der Lenker der Schicksale aller Menschen auf der ganzen Erde nach gleichem Gesetze? Wo fände sich nur Eine Spur von Lieblingen Gottes, durch Abstammung, oder Erwählung Gottes dazu erhoben. Stäudlin [10]) macht auch noch auf die Verschiedenheit der Beschreibung des Scheols, welche das Buch Hiob giebt, von der im Pentateuch aufmerksam. — Endlich ist noch von großer Bedeutung der Umstand, daß das ganze hebräische Alterthum nichts davon ge-

wußt hat, daß Moseh das Buch Hiob geschrieben habe. Sollte es Moseh verheimlicht haben, daß er der Verfasser dieses Buches sei? oder hätte er es gar nicht zur Publicität kommen lassen? oder hat es ein ungünstiger Zufall ausser Vergessenheit bei seiner Nation gebracht? Dieß sind lauter schwer zu bejahende Fragen. Man trenne sich also von dem Gedanken, daß Moseh der Verfasser dieses Buches sei. Es ist ohnedieß diese Meinung bloß aus dem Bestreben entstanden, dem anonymischen Buche den Namen eines Verfassers zu verschaffen; verzeihlich bleibt sie aber immer, weil sie aus dem richtigen exegetischen Gefühl entstanden ist, daß der Ursprung dieses Buches dem Zeitalter Mosehs sehr nahe stehet.

1) s. *Baba Bathra*, fol. 15. משה כתב ספרו ופרשות בלעם ואיוב Moseh schrieb sein Buch, die Kapitel von Bileam und den Hiob.

2) s. Hottingeri *Thesaur. philolog.* S. 499. Wolfii *Bibl. Hebr.* P. II. S. 102.

3) s. Carpzouii *Introd.* S. 52.

4) s. Assemani *Bibl. Orient.* T. I. p. 488. Michaelis Einleitung in die g. Bücher des a. Bundes, Thl. 1. S. 89.

5) Huetii *Demonstr. Euang.* Prop. IV. §. 2. Huetius nahm an, daß Moseh das Buch Hiob während seines Aufenthalts in der Wüste Midian zum Troste der in Aegypten sehr gedrückten und noch ausserdem mit der Aussatzkrankheit geplagten Israeliten geschrieben habe.

6) Jahns Einleitung in die g. Schriften des a. Bundes, Thl. 2. S. 802 ff. „Wenn Moseh der Verf. des Buches ist, so muß er es wohl während seines vierzigjährigen Aufenthalts in Arabien geschrieben

ben haben. — In dieser Lage dürfte Moseh wohl seine in Aegypten bedrängte Brüder im Auge gehabt haben, um sie durch das Beispiel der Standhaftigkeit Jobs in der väterlichen Religion zu stärken, ihre Unterdrückung als einen Stand der Prüfung darzustellen, und durch die endliche Wendung des Schicksals Jobs die Hofnung einer künftigen Rettung zu beleben. — Dabei konnte es Mose gut finden, alle nähere Anspielung auf die Drangsale der Hebräer, und alle Erwähnung ihrer besondern Umstände, zu vermeiden; er konnte sogar hoffen, stärkeren Eindruck zu machen (?), wenn er einen unglücklichen frommen Araber, als ein großes Beispiel ins Freie hinstellte, der nach seiner Beharrung in der Gottseeligkeit, nach großen Drangsalen, wieder beglückt wird."

7) I. D. Michaelis *Epimetron ad Lowthii Praell.*, nach der neuesten Rosenmüllerischen Ausgabe S. 643 ff. Desselben Einleitung in die g. Schriften des a. Bundes, Thl. 1. §. 11-17. Michaelis findet in dem Buche eine philosophische Untersuchung über die Streitfrage vom Glück und Unglück einzelner Frommen und Lasterhaften; wie sehr ihn aber sein exegetischer Blick irre geführt hat, sieht man daraus, weil er in dem Buche „überall die Lehre von einem künftigen (vergeltenden) Leben eingewebt" findet.

8) Michaelis eben angeführte Einleitung rc. Thl. 1. S. 31 ff.

9) Eichhorns Einleitung in das A. Testam. Thl. 3. S. 588 f.

10) Stäudlin in der angeführten Abhandl. S. 256.

§. 489.

Vormosaischer Ursprung des Buches Hiob.

Indessen wenn auch Moseh nicht für den Verfasser des Buches Hiob gehalten werden darf, so könnte doch entweder ein Zeitgenosse von ihm, oder doch ein bald nach seiner Zeit lebender Israelite, der in seinen Begriffen von dem Gesetze, das in den menschlichen Schicksalen waltet, und von den allgemeinen Rechten und Ansprüchen der Menschen in ihrem Verhältnisse zu Gott, von der Denkungsart Mosehs abwich, und auf seine Constitution keine Rücksicht nahm oder gar die Principien derselben befehden wollte, das Buch geschrieben haben. Allein, soll ein Hebräer als Verfasser des Buches angenommen werden, so muß sein Zeitalter noch vor die mosaische Legislation gesetzt werden, weil nirgends eine deutliche Spur von dem Vorhandensein derselben in dem Buche angetroffen wird. Zwar hat man in den neuern Zeiten sehr bestimmt das Gegentheil behauptet und versichert, daß sich das mosaische Gesetz fast auf allen Seiten darin abspiegle. Was in dem Buche von Gerichtspflege, Processen, Strafen vorkomme, sei alles der mosaischen Constitution gemäß. Selbst die Gewohnheit, bei den Stadtthoren Gericht zu halten, komme im Buche Hiob vor. Viele einzelne mosaische Gesetze, z. B. über die Verrückung der Grenzsteine, über die Beraubung der Heerden auf dem Felde (XXIV, 2.), über die Auspfändung der Arbeitsthiere der Wittwen und Waisen (v. 3.), über die Behandlung der Armen im Volke (v. 7—10.), findet man hier fast wörtlich angeführt. In dem Epilog (XLII, 15.)

15.) wird es als ein besonderer Umstand angeführt, daß auch Hiobs Töchter erbten; dieß geschieht deswegen, weil nach dem mosaischen Gesetze die Töchter kein Erbe erhielten. Der Sterndienst ist als ein großes Verbrechen dargestellt (XXXI, 26. 27.), und als solches hat auch Moseh große Strafe darauf gesetzt. Endlich wird K. XL, 23. auch der Jordan genannt, woraus es wohl am sichtbarsten wird, daß das Buch Hiob aus der Zeit stammt, wo die Israeliten schon im Besitze des Landes Canaan waren.

Man muß schon im voraus über das Alter des Buches Hiob entschieden haben, wenn man in diesen Stellen den Beweis finden kann, daß dasselbe nicht vor Moseh geschrieben sei. Hat denn Moseh seiner Nation ein in allen Stücken neues Gesetz gegeben? Ist es nicht eine bewiesene Sache, daß er sehr vieles aus den gesetzlichen Einrichtungen der Aegyptier herübergetragen hat? Sollte er also nicht auch manche Formen beibehalten haben, welche er schon unter seinem Volke durch alte Observanz eingeführt fand? Als weiser Gesetzgeber mußte er dieß thun, um das Volk desto eher an die gesetzliche Verfassung, die er demselben geben wollte, zu gewöhnen. Man darf also gerade im Gegentheile behaupten: in der mosaischen Constitution ist gar nichts Neues, nichts, was vorher nirgends im Gebrauche gewesen wäre; sondern nur das Ganze ist neu, das Einzelne ist bloß erneuert und Theils von der ägyptischen Staatsverfassung entlehnt, Theils aus der alten Observanz unter den Israeliten beibehalten. Wenn nun nach der, dem Gesetze Mosehs gemäß eingerichteten,

Ge-

Gerichtsverfassung der Israeliten im Lande Canaan die Gerichte auf freien Plätzen, zunächst an den Stadtthoren, gehalten wurden, wenn der Richter mitten in den Schranken sein Tribunal aufschlug, die Partheien vor ihn hintraten und das Volk aussen stand, wenn bei Bürgschaften ein Handschlag das Zeichen der Verbürgung war u. s. w. und dieß alles gerade so auch im Buche Hiob gefunden wird, kann man daraus schließen, das Buch Hiob wäre erst nach der Einführung des mosaischen Gesetzes geschrieben worden? Kann man nicht, wenn noch andere Gründe vorhanden sind, dieses Buch für vormosaisch zu halten, mit vollem Rechte annehmen, diese Gerichtsformen hat Moseh schon unter seinem Volke vorgefunden und sie in seinem Gesetze nur erneuert? Sie sind ja ohnedieß von einer solchen Beschaffenheit, daß man ihnen ansieht, daß sie aus der alten patriarchalischen Verfassung der Welt abstammen und nicht erst von Moseh ausgedacht worden sein können. Freilich wird man einwenden, diese Formen scheinen einen festen Wohnsitz vorauszusetzen, welchen das Volk vor seiner Ansiedelung in Canaan nicht hatte; denn die in Gosen eingepreßten Israeliten mußten wohl ganz nach ägyptischen Gesetzen leben. Allein können denn diese Formen nicht auch in Aegypten einheimisch gewesen sein? Und was Moseh in seine Constitution aus den alten Observanzen unter seinem Volke eintrug, das entnahm er gewiß von dem Theil desselben, der in Idumäa und Arabien lebte. Diese Israeliten nomadisirten zwar, aber sie hatten auch, wie ein Theil der Araber, ihre festen Wohnsitze, von welchen sie ab- und zugiengen. Sie waren Hirten und Ackerbauer zugleich,

und

und daher erklärt es sich nun, warum schon in dem Buche Hiob von Verrückung der Grenzsteine als einem Verbrechen, und von Auspfändung des Arbeitsviehes der Wittwen und Waisen als einer unmenschlichen That die Rede ist. Daß die Wegtreibung der Heerden gleichfalls als verbrecherisch dargestellt ist, wie im Pentateuch, kann kaum im Ernste für ein Merkmal späterer Zeit angesehen werden; denn sobald unter den Menschen der Begriff von persönlichem Eigenthum ausgebildet war, mußte die Beraubung desselben als ein Verbrechen gelten. Härte und Lieblosigkeit gegen Arme wird im Buche Hiob als des Menschen unwürdig gebrandmarkt, aber war denn nicht vom Urbeginn an die Barmherzigkeit die Cardinaltugend der Orientalen? Das Gefühl, worauf sie sich gründet, sollte erst Moseh der Menschennatur eingeimpft haben? Den Sterndienst verbietet Moseh, und das Buch Hiob stellt ihn auch als verbrecherisch dar; allein ist denn die Astrolatrie nicht viel älter als Moseh und ist sie nicht vielleicht sogar der älteste Cultus der Welt? Nach dem Gesetze Mosehs sollten die Töchter kein Erbe erhalten (Num. XXVII, 2—4.); Hiobs Töchter theilen sich in sein Vermögen mit ihren Brüdern, aber es wird dieser Sache als etwas Besonderen gedacht. Warum nun wohl? Weil Moseh das Gegentheil verordnet hatte? Keineswegs, sondern weil es schon vor Moseh bisweilen geschehen sein muß, daß man die Töchter mit den Söhnen erben ließ. Dieß macht selbst die Geschichte dieser mosaischen Verordnung gewiß. Nicht immer handelten die Hebräer darnach, sondern machten bisweilen Ausnahmen (Ios. XV, 16—20. Iud. I, 12—15.). Sie könnten

ten

ten diese Ausnahmen freilich willkührlich oder eigenmächtig gemacht haben; aber ein sorgfältiger Forscher der Geschichte sucht überall, wenn sich ihm Spuren eröffnen, die Gründe der Handlungen im Vorhergehenden auf. Hier muß das geschehen; diese mosaische Verordnung wurde deshalb bisweilen übertreten, weil sie schon vor Moseh, der sie in seinem Gesetze nur erneuert hat, als Observanz gegolten hatte, aber auch nicht immer befolgt worden war. — Wenn K. XL, 23. יַרְדֵּן der Jordan wäre, so gäbe diese Stelle den allerstärksten Beweis, daß der Verfasser des Buches Hiob nicht in Palästina gelebt, sich gar nicht einmal eine beträchtliche Zeit darin aufgehalten hat. Denn wie wäre es im andern Falle möglich, daß er das Nilpferd (בְהֵמוֹת) in den Jordan versetzt? Zwar giebt man vor, es sei hier nur Vergleichungsweise vom Jordan die Rede, um die Idee von einem stark anschwellenden Flusse zu geben; allein dann müßte vor יַרְדֵּן nothwendig כְּמוֹ stehen und das verbum יָגִיחַ müßte auf נָהָר im ersten Hemistich bezogen werden. Wie könnte man es aber nur einigermassen wahrscheinlich finden, daß der Verfasser, welcher den Nil und seine unvergleichlich großen Anschwellungen kannte, den Jordan als Beispiel eines sehr hoch anschwellenden Flusses hätte nennen können? Da der Hyppopotamus im Nile lebt; und da der Verfasser diesen seinen Aufenthalt im Nil v. 21. mit einigen charakteristischen Worten genau bezeichnet, so fordert die natürliche Consequenz der Gedanken, auch v. 23. an den Nil zu denken, und es fällt in die Augen, daß sich die Masorethen in der Punctation des Wortes ירדן versehen haben. Die

Con-

Consonanten dieses Wortes führten sie auf den großen Fluß des Landes ihrer Väter und sie punctirten also יַרְדֵן, statt daß sie יְרָדֵן hätten punctiren sollen. Das ist der Name *Eridanus*, welchen auch der Nil führte und unter welchem er unter die Sterne versetzt wurde [1]). Will man aber ja auf der Punctation יַרְדֵן bestehen, so ist die Stelle nach dem Parallelismus zu erklären; dem Worte יַרְדֵן steht der allgemeine Name נָהָר entgegen, und es ist also יַרְדֵן in seiner ursprünglichen etymologischen Bedeutung fluuius (von ירד descendere, vom Wasser gebraucht: fluere Deut. IX, 21.) zu nehmen. Durch diese Erklärung kommt man noch weiter; denn es muß bei ihr angenommen werden, daß das Buch Hiob aus einer so alten Zeit stamme, wo die Hebräer überhaupt jeden Fluß (hier den Nil) יַרְדֵן nannten, und dieses Wort als Synonym von נָהָר gebrauchten.

Es gelingt also nicht, in dem Buche Hiob sichere Beziehungen auf die mosaische Gesetzgebung und auf den Aufenthalt der Hebräer in dem Lande Canaan aufzufinden. Sollte der Verfasser, wenn er dem ohngeachtet ein nach Moseh im israelitischen Lande wohnender Hebräer gewesen sein soll, die Kunst, sein Zeitalter mit allen seinen geographischen, politischen und religiösen Eigenthümlichkeiten zu verleugnen, in einem solchen Grade besessen haben, wie noch kein Schriftsteller auf Erden? Wenn das wäre, so hätte man bis auf diesen Tag gerade die größte Vollkommenheit dieses Buches unter seinen Tugenden nicht mitgezählt; denn nicht anders als ein psychologisches Wunderwerk könnte dasselbe betrachtet werden.

1) s.

1) s. Frid. Sam. de Schmidt *Diss. de Zodiaci nostri origine aegyptia*, in s. *Opusculis* S. 67. und Jahns Einleitung in die göttl. Bücher des a. Bundes, Thl. 2. S. 790. Jahn bemerkt auch, daß in dem Buche Hiob Wörter in Bedeutungen gesetzt sind, die sie durch die mosaische Legislation verloren haben. Das wäre allerdings der überzeugendste Beweis von dem vormosaischen Alter des Buches.

§. 490.

Ob der Verfasser des Buches Hiob etwa ein Idumäer oder Nahorite gewesen sei?

Indessen beruhen diese Einwendungen nur auf der Voraussetzung, daß ein Israelite das Buch Hiob geschrieben habe. Sollte der Verfasser einem andern Volke angehören, welches entweder auch die hebräische Sprache redete oder doch Leute unter sich hatte, welche in dieser Sprache schreiben konnten, so könnte, ohnerachtet des Mangels aller deutlichen Beziehungen auf die mosaische Constitution und auf das Land der Israeliten, dennoch dieses Buch erst nach Moseh geschrieben worden sein. Wirklich haben auch Herder und Ilgen [1]) einen Idumäer, Niemeyer [2]) einen Nahoriten als Verfasser des Buches angenommen, nur mit dem Unterschiede, daß sie dabei doch die Abfassung des Buches über Mosehs Zeitalter hinaufsetzten. In sich selbst haben diese beiden Meinungen nichts, was ihre Annahme unmöglich machte; selbst in so hohe Zeiten ließe sich der Ursprung des Buches Hiob hinaufrücken. Denn der große Ruhm, welchen in spätern Zeiten die Idumäer wegen ihrer Weisheit hatten, muß, weil er so

stark

stark verbreitet war, von einer sehr alten Zeit ausgegangen sein; und die Nachkommen Nahors, Abrahams Bruders, der jenseits des Euphrats zurückgeblieben war (Gen. XI, 27 ff. XXIV, 1 ff.), erregen ebenfalls die Vermuthung, daß schon frühzeitig die Buchstabenschrift [3]) und wissenschaftliche Bildung bei ihnen anzutreffen war. Auch gereicht beiden Meinungen das zur gemeinschaftlichen Empfehlung, daß in dem Buche Hiob nicht die geringsten Spuren angetroffen werden von der dem Abraham, Isaak und Jacob von Gott gegebenen Verheissung, welche, ob sie gleich bloß in einer mythischen Einfassung auf unsere Zeiten gekommen ist, doch unter den Nachkommen Abrahams durch Jacob lebendig und wirksam war, aus den literarischen Denkmalen jeder Zeit spricht, die particularistische oder egoistische Denkungsart der hebräischen Nation erschuf und endlich die Idee vom Messias und seinem herrlichen Reiche erzeugte. Es scheint also, da dem Buche Hiob gerade der Lichtpunct in den Eigenthümlichkeiten des Ideenkreises eines Hebräers mangelt, nothwendig ein Dichter, der nicht zu der Nation der Hebräer gehörte, als Verfasser angenommen werden zu müssen. Allein dieser Schluß könnte nur Gültigkeit gegen diejenigen haben, welche einen politischen Zweck des Buches annehmen und glauben, daß unter Hiobs Person entweder das in der ägyptischen Knechtschaft oder im babylonischen Exil seufzende israelitische Volk symbolisirt sei. Müßte das Buch unter diese exegetische Ansicht gestellt werden, so wäre freilich der Mangel dieses israelitischen Nationalzuges in dem Buche ein sehr bewegender Grund, den Verfasser desselben unter einem andern, mit der

he-

hebräischen Sprache bekannten Volke zu suchen. Aber auch hier offenbart sich die Unzweckmäßigkeit und Unzulässigkeit dieser exegetischen Ansicht. Das Sujet des Buches ist weder politisch, noch national, sondern es behandelt, ohne alle specielle Beziehungen, einen Gegenstand aus der damaligen allgemeinen Religionsphilosophie. Ist das richtig, so war gar kein Grund vorhanden, ja es wäre wider den Plan des Ganzen gewesen, von der besagten Nationalhofnung der Hebräer etwas einfließen zu lassen. Von dieser Seite her kann also die Hypothese, daß ein Idumäer oder Nahorite das Buch Hiob geschrieben habe, keine Unterstützung gewinnen. Nun ist aber auch das zu bemerken, was derselben gerade zu entgegen stehet. Ich will zwar nicht das auch von Richter [4]) gebrauchte Gegenargument wiederholen, daß es nicht glaublich sei, daß die Hebräer ein Buch, welches nicht aus dem Schooße ihrer Nation hervorgieng, unter sich aufgenommen und endlich sogar in ihre heilige Nationalbibliothek gestellt hätten; denn diejenigen, welche das Buch unter den Hebräern verbreiteten, könnten ja durch einen Irrthum über den Verfasser desselben (ein Irrthum, welchen das hebräische Idiom des Buches sehr leicht herbeiführen konnte) verleitet worden sein. Aber was die Meinung, daß ein Idumäer oder Nahorite das Buch geschrieben habe, durchaus verwerflich macht, ist die Wahrnehmung, daß das Buch die ganz besondern historisch-religiösen Ideen enthält, welche, wie wir nach den Zeugnissen der Geschichte urtheilen müssen, allein den Nachkommen Abrahams durch Jacob eigenthümlich waren. In [5]) den Stellen (IX, 8. 9. XII, 7—10. XV, 7. XX, 4.

XXVI,

XXVI, 6—13. XXXVIII, 4 ff.) schimmert der hebräische Schöpfungsmythus durch. Nach K. X, 8 ff. XXXI, 15. ist der Mensch ein Geschöpf Gottes, des Vaters aller Wesen; einer ist zuerst geschaffen K. XV, 7., er ist aus Staube gebildet und muß zum Staube wieder zurückkehren K. IV, 19. X, 9. Der Mensch haucht Gottes Hauch K. XXVII, 3. und von Gott hängt das Leben aller Geschöpfe ab K. XII, 10., welcher Urheber aller Naturerscheinungen ist. Der Mensch ist schwach, hinfällig und zum sündigen sehr geneigt K. IV, 17 ff. VIII, 9. IX, 2 ff. X, 9 ff. XIII, 25. XIV, 1 ff. XV, 14. XXV, 4. 6.; doch ist Gott sehr nachsichtig bei den Vergehungen der Menschen K. XI, 6. Himmel und Erde ruhen auf Säulen K. IX, 6. XXVI, 11. XXXV, 4 ff. Himmlische Wesen umgeben Gott und stehen in seinen Diensten K. IV, 18. V, 1. XV, 15. XXI, 22. XXXVIII, 7. Auf die Mythe von dem Sündenfall der ersten Menschen scheint K. XXXI, 33. und auf die von dem Untergange Sodoms und Gomorrha's K. XVIII, 15. angespielt zu sein. Aecht hebräisch ist die Beschreibung des Scheols K. VII, 7—10. 21. X, 21. 22. XIV, 10—14. XVI, 22. XXX, 23. XXXVIII, 17 ff. Ist es auch vollkommen richtig, daß diese Ideen den Hebräern nicht ausschließlich eigenthümlich, sondern in die allgemeine Denkungsart des alten Orients verflochten waren; so gehörten sie doch, so gefaßt und geformt, als wie sie in dem Buche Hiob liegen, bloß den Hebräern an, und man darf sie in der Art bei keinem andern Volke, auch nicht einmal bei ihren Stammverwandten, den Nahoriten, suchen; denn diese Religionsbegriffe und my-

mythische Ideen haben sich erst nach Abrahams Zeit unter den Nachkommen Jacobs zu dieser charakteristischen Form ausgebildet. Es muß also ein Israelite als Verfasser des Buches Hiob angenommen und der Ursprung desselben noch über Mosehs Zeit hinaufgesetzt werden, weil wir bewiesen haben, daß nach Mosehs Zeit kein Israelite das Buch geschrieben haben könne. Freilich hat man gerade im Gegentheile in diesen, im Buche Hiob liegenden Ideen ein Merkmal eines weit spätern Ursprunges desselben finden wollen. Allein reichen denn die religiösen Begriffe der Hebräer nur bis Moseh hinauf und hat mit diesem Gesetzgeber eine ganz neue Ideenwelt unter ihnen begonnen? Sollten auch alle einzelne Urkunden, welche in der Genesis zu einem Ganzen verbunden sind, z. B. die Schöpfungsurkunde und die vom Sündenfall, jünger als Moseh sein; so sind doch unstreitig die in ihnen enthaltenen historischen, philosophischen und poetischen Mythen älter als Moseh; zu welcher Zeit sie auch schriftlich aufgezeichnet worden sein mögen, so waren sie schon früher vorhanden und giengen von Munde zu Munde. Sie hatten sich höchstwahrscheinlich unter dem Theile der Israeliten ausgebildet, erhalten und fortgepflanzt, der in Freiheit in Idumäa und Arabien nomadisirte und dem Monotheismus treu blieb. Unter diesen freien Israeliten lernte sie auch Moseh kennen, und er mußte sie zu seinem Eigenthum machen, wenn er auch nicht gewollt hätte. Denn als kluger Mann konnte er mit Gewißheit voraussehen, daß sein Vorhaben, seiner Nation eine bleibende Religionsverfassung zu geben, nothwendig mislingen müßte, wenn er die unter derselben vorgefundenen

bessern

bessern religiösen Ideen nicht sorgfältig benutzen und als das Vereinigungsband gebrauchen würde. Es wird also ganz einleuchtend, daß die in dem Buche Hiob liegenden religiösen Ideen die Hebräer schon vor Moseh nicht nur gehabt haben können, sondern auch gehabt haben müssen. Nur wenn man jenes leugnet, kann man darauf, daß sie auch nach Moseh unter den Israeliten gefunden werden, den Schluß bauen, das Buch Hiob müsse erst in spätern Zeiten geschrieben worden sein. Womit ließe sich aber wohl der Beweis führen, daß sie die Hebräer nicht schon vor Moseh gehabt haben können? Dieß Unternehmen würde um so schwieriger werden, da ein großer Theil davon von einer solchen Beschaffenheit ist, daß man darin die Uranfänge des menschlichen Denkens und Philosophirens und die Wirkung der ältesten Weltverfassung erkennt.

1) Herders Geist der ebräischen Poesie, Thl. 1. S. 125 ff. Ilgen *Iobi antiquissi carminis hebr. virtus et indoles* S. 28.

2) Niemeyers Charakteristik der Bibel, Thl. 2. S. 480 ff. Schon vorher hatten Manche diese Vermuthung beiläufig geäussert.

3) s. oben Thl. 1. S. 4.

4) Richter *de aetate libri Iobi etc.* bei Lowth S. 696. Gegen diese Meinung, daß ein vor Mosehs Zeit lebender Edomiter das Buch Hiob verfaßt habe, ist überhaupt die ganze Richter'sche Abhandlung gerichtet.

5) Ich folge hier meist wörtlich Bernsteins Abhandlung, am a. O. S. 17 ff., womit man vergleichen muß Stäudlins angeführte Abhandlung, a. a. O. S. 237 ff.

§. 491

§. 491.

Hauptsächlichste Einwendung gegen die Meinung von dem vormosaischen Alter des Buches Hiob.

Bisher haben wir immer Auswege gefunden, um den Einwendungen gegen die Meinung von dem vormosaischen Alter des Buches Hiob zu begegnen; aber nun müssen wir noch das Hauptargument der Bestreiter dieser Meinung vorlegen und den Versuch machen, es, wo nicht ganz zu widerlegen, doch zu entkräften.

Man sagt: dieses Buch beurkundet eine so hohe Bildung in Wissenschaften und Künsten, einen so hohen Grad der Civilisation, einen so hohen Grad des Luxus, daß man mit der Geschichte in Widerspruch kommt, wenn man seine Abfassung in die vormosaische Zeit setzt. Wenn auch die Buchstabenschrift den Hebräern schon vor Mosehs Zeit bekannt war, so war man doch höchstwahrscheinlich in der Kunst zu schreiben noch nicht so weit gekommen, um ein so großes Werk zu schreiben. Und welche Fortschritte in der Schriftstellerei setzt nicht die künstliche Anlage und gelungene Ausführung dieses Gedichtes voraus? Kann man also dieses Buch in die Zeit hinaufsetzen, wo die Hebräer anfiengen, von der erlangten Kenntniß der Buchstabenschrift den ersten, natürlich nur geringen, Gebrauch zu machen? Der Verfasser verräth astronomische Kenntnisse: er nennt Sterne und Sternbilder mit gewissen Namen, er hat ihr Aufgehen und Untergehen beobachtet (IX, 7. 9. XXVI, 7. 12.) und schreibt ihnen

nen Einfluß auf Jahreszeiten und Witterung bei (XXXVIII, 31. ff.). Er kennt bestimmte Naturgesetze in den Meteoren, er schreibt der Luft Schwere zu, er sucht sich die Entstehung des Regens zu erklären und überall die weisen Zwecke Gottes in der Natur zu erforschen (XXVIII, 25 ff. XXXVI, 27 ff.). Er kennt Erderschütterungen, durch welche Berge entstehen und vergehen (IX, 5. 6. 14. 18.). Er kennt verborgene Klippen auf dem Grunde des Meers (XXXVIII, 16.), Thiere aus verschiedenen Himmelsstrichen (I, 3. VI, 5. XXIV, 5. XXXIX, 5—8. XLII, 12. I, 3. IV; 10. 11. XXXIX, 1—4. 9—12. XXX, 29. XXXIX, 13—18. IX, 26. XXXIX, 27—30. XXVIII, 7. XXXVIII, 41. XL, 10-19. 25-32. XX, 14. 16. XXVII, 18.) und zwar nicht bloß als Zuschauer, sondern als Naturforscher, der die Gewohnheiten dieser Thiere genau beschreibt. Nicht allein des Eisens, Erzes, Silbers, verschiedener Gattungen von Gold und Edelgesteinen wird ausdrücklich gedacht (III, 15. XXII, 24. 25. XXXI, 24.), sondern man sieht auch deutlich, daß das Silber damals schon sehr häufig, und daß die Bergmannskunst sehr ausgebildet war (XXVII, 16. 17.). Das 28ste Kapitel setzt Kenntnisse im Bergbau voraus, die izt kaum der Tausendste hat. Welche Kenntniß der Viehzucht, des Ackerbaues, des Weinbaues, des Olivenbaues, des Gartenbaues setzt nicht das Buch voraus? Könige erbauen sich prächtige Paläste (III, 14.). Handel wird mit Tausch kostbarer Waaren getrieben (XXVIII, 17.) oder auch mit dargewogenem Gold und Silber (XXVIII, 15.). Sabäische und Themaitische Carava-

nen treiben einen starken Handel in entfernte Länder (VI, 19.). Es existirte damals schon eine förmlich eingerichtete Gerichtspflege: Schiedsrichter stiften Friede zwischen streitenden Partheien (IX, 33.), Kläger geben Klaglibelle ein, und der Beklagte verantwortet sich (XXXI, 35 – 37.), Zeugen treten auf und gerichtliche Beweise werden geführt (XVI, 8. XIII, 18. 19.), der Richter giebt schriftliche Befehle, den Verurtheilten zu strafen (XIII, 26.), diesem werden die Füße in einen Block gelegt, die Sohlen eingeschnitten und sein Gefängniß mit Wache umstellt, daß er nicht entlaufen kann (XIII, 27. XXXIII, 11.), er wird öffentlich gegeisselt (XXXIV, 26.), zur Strafe der Wiedererstattung verurtheilt (XX, 18.), aus der bürgerlichen Gesellschaft gejagt (XXX, 5. 6.). Fürsten und hohe Staatsbediente unterscheiden sich durch Kronen, Turban, kostbare Mäntel (XIX, 9. XXIX, 14. XXXI, 36.). Die Cither, Flöthe, Adusse sind etwas bekanntes (XXX, 31. XXXIII, 26.). Glas, mit Gold durchsprengelt, wird schon unter den größten Kostbarkeiten angeführt (XXVIII, 17.). Viele Stellen enthalten deutliche Spuren von einer schon weit ausgebildeten Kriegskunst: der Verfasser kennt nicht nur Köcher und Pfeile, die auch wohl an der Spitze vergiftet werden (XXXIX, 26. XLI, 19. XXXIV, 6. VI, 4.), sondern auch die ganze eiserne Rüstung und den Bogen von Stahl (XX, 24. XXIX, 20.), das Schwerdt, den Spieß, die Schleuder (XLI, 18 – 22.), den Schild XV, 26.), Armeen zu Fuß und zu Pferde, Schlachten und Kriegsposaune (XXIX, 25. XXXIX, 24 ff.),

Be-

Belagerungen der Städte, wie ihre Pässe verhauen, Lager um sie her geschlagen, Dämme aufgeführt, die Mauern zerschmettert werden, so daß man durch ihre Oeffnungen einfallen kann (XIX, 12. XXX, 12—14.). Auf die Schilddächer ist wahrscheinlich K. XV, 26. XLI, 6 ff. eine Anspielung. Ein Verfasser, der so viel weiß, der alle diese Gegenstände kennt, kann unmöglich in einer uralten Hirtenwelt gelebt haben [1]).

Darauf laßt sich antworten: daß die Buchstabenschrift schon vor Mosehs Zeit erfunden worden sei, können und wollen auch diejenigen nicht leugnen, welche annehmen, die Hebräer hätten erst geraume Zeit nach Moseh einen größeren Gebrauch von derselben zur Verfertigung ganzer Bücher gemacht. Allein ist das von der Geschichte bezeugt, oder ist es nur historische Meinung? Der Unpartheilsche muß die zweite von diesen Fragen bejahen. Sogar in dem Falle, wenn historisch gewiß wäre, daß zu Mosehs Zeit und in der düstern Periode der Richter die Israeliten nur ganz kleine Versuche in der Buchstabenschrift gemacht hätten, ließe sich nicht behaupten, daß vor Moseh die im freien Zustande in Arabien lebenden Israeliten nicht schon in der Ausübung der Schreibekunst weiter gekommen gewesen wären und Schriftsteller hervorgebracht hätten. Die glücklichere Lage, in welcher dieser, wenn auch kleinere Theil der Israeliten lebte, konnte in ihrer genauen Verbindung mit einigen frühzeitig cultivirten arabischen Volksstämmen oder bei ihren öftern Berührungen mit den Völkerschaften am Euphrat, von woher die Buchstabenschrift zu den Phöniziern und weiter kam,

 die-

dieselben in den Stand setzen, etwas im Gebiet der Literatur zu thun, was die ganze Nation noch lange nachher nicht vermochte. Uebrigens ist uns die wahre Zeit der Erfindung der Buchstabenschrift gänzlich unbekannt; die älteste Geschichte liefert uns nur Notizen über ihre partielle Verbreitung, keineswegs aber stellt sie uns ihren allgemeinen Fortgang dar. Wie könnten wir daher so weit gehen, mit Bestimmtheit von jedem Lande zu behaupten, zu welcher Zeit die Kenntniß und der Gebrauch der Buchstabenschrift dahin gebracht worden sei? Ist es nun noch dazu ein Land, wie Arabien, das so nahe an dem wahrscheinlichen Vaterlande der Buchstabenschrift lag, wie dürfte man das thun? Wir denken nicht an die Verheerungen, welche in allen Dingen die Zeit angerichtet hat, wenn wir das Alter und Dasein einer Sache erst von da anfangen, wo wir Denkmäler und Ueberreste davon antreffen. Möge auch eine lange Zeit hinlaufen, bis wir auf ein solches literarisches Werk stoßen, wie das Buch Hiob ist, so können wir doch nicht, ohne folgewidrig zu schließen, die Behauptung aufstellen, dieses Buch könne aus keiner älteren Zeit als wie andere Bücher von gleichem Umfange, von gleicher künstlicher Composition und Vortreflichkeit sein. Die Kunst, welche in der Anlage und Ausführung dieses Gedichtes liegt, ist allerdings bewundernswürdig, aber schwerlich für einen Zeitraum, der etwa hundert Jahre vor Moseh angenommen wird, zu groß. Lange Vorübungen und Bildung nach schon vorhandenen Mustern setzt das Werk nicht voraus. Was künstlich darin ist, ist der Vortrag in Parallelsätzen, die Charakterbildung, der überall gut gehaltene Ton und die

die gute Auswahl der Worte. Aus den ältesten poetischen Producten der Welt, aus den Gnomen, ersehen wir aber, daß die Methode, in Parallelsätzen zu sprechen, sich schon sehr frühzeitig gebildet hat, auch ist sie dem kindlichen Geiste der ältesten Welt so angemessen, daß man sie für gleich alt mit der Poesie halten muß. Die Kunst, in einem poetischen oder prosaischen Dialog, jeder sprechenden Person einen unterscheidenden Charakter behaupten zu lassen, kann ein jeder Mann von Geist und Gefühl besitzen, ohne daß man in der Geschichte einen Zeitraum bestimmen dürfte, wo man erst zu dieser Kunst hätte gelangen können. Eben das gilt von der Kunst eines Schriftstellers, überall den angemessenen Ton zu halten; und die gute Auswahl von Worten kommt immer auf Rechnung der subjectiven Fähigkeit; denn wenn man in dieser Sache chronologische Bestimmungen geben wollte, so müßte man den kritischen Kanon aufstellen: Bücher von schlechter Diction sind die ältesten, welches die älteste Literaturgeschichte auch anderer Völker widerlegt. Uebrigens haben wir an den wenigen Gedichten, die dem Moseh im alttestamentlichen Kanon mit Recht beigelegt sind, einen Maaßstab, an welchem wir abnehmen können, daß man aus Mosehs Zeit oder der zunächst vorgehenden wirklich ein Gedicht von den rühmlichen Eigenschaften, welche das Buch Hiob besitzt, erwarten dürfe.

Was in dem Buche Hiob von Astronomie und Meteorologie vorkommt, kann für die Annahme des vormosaischen Alters dieses Buches keine Hinderniß werden. Die Astronomie übersteigt mit ihrem Alter alle

andere Wissenschaften; in Aegypten, in welchem Lande der Verfasser des Buches sehr gut bekannt war, wurde sie vornemlich gepflegt. Es ist aber gar nicht nöthig, dem Verfasser eine erlernte wissenschaftliche Kenntniß der Astronomie beizulegen. Lebte er, wie wir nachher wahrscheinlich machen werden, seine meiste Zeit in Arabien unter den in diesem Lande nomadisirenden Israeliten, so theilte er mit allen Nomaden fortgesetzte Beobachtungen des gestirnten Himmels, zu welchen die Langeweile antrieb. Daß er für gewisse Sternbilder schon Namen hat, ist kein Anzeichen eines spätern Zeitalters. Haben sich die Menschen schon in den ersten Zeiträumen der Welt unterfangen, der Sonne, dem Monde und dem Morgen- und Abendsterne einen besondern Namen beizulegen, warum sollte man es für unmöglich halten, daß sie auch ganzen Sternbildern, die sie in ihrem Auf- und Niedersteigen ebenfalls im Freien regelmäßig beobachten konnten, Namen beigelegt hätten? Eben die fortlaufenden Beobachtungen, welche die Nomaden mit den Veränderungen am gestirnten Himmel bekannt machten und sie vermochten, gewissen Sterngruppen eigene Namen zu geben, ließen sie auch aus oft wiederholten Erfahrungen das Verhältniß wahrnehmen, in welchem ihr Erscheinen mit den Veränderungen in den Jahreszeiten und in der Witterung, ursächlich oder auch nur zufällig, stehet. Wer Gelegenheit gehabt hat, noch zu unsern Zeiten mit Hirten bekannt zu werden, welche während des Sommers mit Schaafheerden in Hürden übernachten und in ihrer nächtlichen Einsamkeit keine andere Unterhaltung haben, als bei hellem Himmel ihre Augen auf das große Sternenheer zu rich-

richten, der wird sich überzeugt haben, daß diese Leute mit dem Firmament weit besser bekannt sind, als wohl mancher Gelehrte! Auch sie wissen von dem Einflusse, welchen gewisse Erscheinungen in der Constellation auf die Erde haben, richtiger zu sprechen, als Tausend andere; und woher schreibt sich denn das, was wir bis izt unter dem Namen der Meteorologie Haltbares haben, anders als von den langjährigen Beobachtungen und Erfahrungen dieser Art von Menschen? Von dieser Seite bleibt also das vormosaische Alter des Buches Hiob ungefährdet, nur muß man annehmen, daß der Verfasser desselben lange Zeit das nomadische Leben getrieben habe.

In Asien sind wohl schon vom Urbeginn die Erdbeben häufig gewesen, es ist aber nicht nothwendig, anzunehmen, daß der Verfasser Kenntniß von so heftigen Zerrüttungen, daß dabei Berge zerfielen und andere hervorgeworfen wurden, gehabt hätte; die Sache ist K. IX, 5. 6. XIV, 18. nur dichterisch ausgemalt. — Die Klippen auf dem Grunde des Meeres lassen sich schon bei jedem starken Sturme, wenn die Wellen zerreissen und der Meeresboden sichtbar wird, am Ufer bemerken, noch mehr bei der Küstenschiffarth, die man im Alterthume bloß kannte, und die weit über den Anfang der Geschichte hinaufreicht. — Die Thiere, welche im Buche Hiob genannt werden, konnte ein Mann, der in Aegypten, Idumäa und Arabien sich aufgehalten hat, in der Zeit vor Moseh eben so gut kennen, als nach Moseh, weil diese Thiere in diesen Ländern einheimisch und nicht etwa in späterer Zeit erst dahin versetzt worden

den sind. Was, zur Naturgeschichte dieser Thiere gehörig, vorkommt, ist nichts weiter, als was zu allen Zeiten die Bewohner dieser Länder aus den täglichen Wahrnehmungen und aus Erzählungen wußten. — Daß schon geraume Zeit vor Moseh in den Ländern, wohin der Verfasser des Buches Hiob versetzt werden kann, Eisen, Silber und Gold und Edelgesteine bekannt waren, ist eine unleugbare Sache; das Vorhandensein dieser Materialien setzt aber nothwendig voraus, daß schon Bergbau getrieben wurde. Man darf aber nicht bloß an den südöstlichen, an Nubien gränzenden, Theil von Aegypten denken, wo nach Aussage der Geschichte schon in alter Zeit die Berge durchwühlt wurden, um die in ihnen verschlossenen Schätze hervorzuholen [2]), sondern auch in Idumäa und dem steinigen Arabien muß schon der Bergbau getrieben worden sein und hier wurde man wohl noch früher dazu gebracht. Die Bewohner des Gebürges Seir in dem Lande Edom führten den Namen חֹרִים (Gen. XIV, 6. XXXVI, 20. Deut. II, 12. 22.), weil sie ursprünglich die Höhlen dieses Gebürges bewohnten oder Troglodyten waren [3]). Diese Choriten, dergleichen sich auch anderwärts befanden, waren ja natürliche Bergbauer; ihr gewöhnlicher Aufenthalt mußte ihnen Reitzmittel genug in die Hand führen, um tiefer in die Gründe der Berge einzudringen und sich zu bereichern. Schon vom Urbeginn der Dinge ist die Noth die Lehrerin der Künste gewesen und hat zu Erfindungen geführt. Wenn nun diese ältesten Bergbauer auf einen harten Felsen stießen, der ihr Fortarbeiten aufhielt, wird ihnen nicht ihre Vernunft gesagt haben, diesen Felsen zu durchhauen?

Wenn

Wenn sie beim Weitergraben zwar auf offne Räume, aber zugleich auf sie durchrauschende Bergflüße stießen, werden sie nicht durch Flechtwerke dieselben eingeengt und auf die Seite getrieben haben, um auf den Grund zu kommen und die darauf liegenden Kleinodien zu gewinnen? Das waren ja die einzigen Mittel, auf welche sie ihr natürlicher Verstand leiten mußte. Eben so mußten sie schon nach kurzen Uebungen leicht unterscheiden können, was ein Silberschacht oder ein Goldschacht sei, und hatten sie Erze gewonnen, wie bald werden sie nicht auf die Kunst gekommen sein, sie zu läutern? Das ist nun alles, was im 28sten Kapitel von der Bergmannswissenschaft vorkommt, und so weit sollte man erst zu Salomohs Zeit gekommen sein? Weder die Natur der Sache, noch die Geschichte giebt Anlaß, dieß zu bejahen. Denn woher flossen denn die angeblich ungeheuer großen Schätze dieses Königes, müssen sie nicht schon vor seiner Zeit aus der Erde ausgegraben worden, müssen die Sachen, woraus sie bestanden, nicht schon eine lange, lange Zeit vor ihm Tausch- und Kaufwaaren gewesen sein, damit sie in Besitz Salomos, der keine Bergwerke hatte, haben kommen können? Dieß bestätiget die Geschichte des mosaischen Zeitalters, worin nicht nur die Aegyptier, sondern auch die Israeliten und Araber Gold, Silber und kostbare Steine besaßen. Einzelne Data in der Genesis führen uns noch weiter hinauf. Wie kann man also mit Grund und Recht ein Merkmal eines jüngern Alters des Buches Hiob darin finden, daß solche Sachen, welche der Bergbau an das Tageslicht bringt und zum Eigenthum der Menschen macht, genannt werden, da die-

se

se Sachen schon zu Mosehs Zeiten gemein waren und noch in früherer Zeit angetroffen werden? Freilich, sagt man, ist im Buche Hiob von ungeheuer großen Silber- und Goldschätzen die Rede, welche in solchen Massen vor Moseh nicht in der Mitte der Menschen gesucht werden dürfen. Bei dieser Bemerkung vergißt man aber, daß man ein Gedicht liest, worin nicht mit kaufmännischer Präcision gesprochen wird. Daß sich im Buche Hiob Spuren vom Kunstfleiße, besonders in Verfertigung von Schmuckzeug ꝛc. finden, ist kein Beweis, daß dieß Buch nicht unter einem nomadisirenden Volke geschrieben worden sei. Denn wir finden, daß auch andere alte nomadische Völker, z. B. die Massageten [6]) Geräthschaften von Gold machten. Uebrigens konnte der Verfasser dieß alles von dem, bereits schon vor Moseh Kunstfleiß besitzenden, Aegypten her kennen. — Was das Buch Hiob in die Oekonomie einschlagendes hat, könnte nur dann als ein Einwand gegen das höhere Alter dieses Buches gebraucht werden, wenn man sich den Verfasser als einen bloßen Hirten dächte, aber er verliert alle Kraft, wenn man den Verfasser unter Nomaden setzt, die zugleich Ackerbau trieben, dergleichen es schon in den allerfrühesten Zeiten in Idumäa und Arabien gab, und als ein solcher auch Hiob mit seiner Familie dargestellt wird. Bei ihren Wanderungen mit ihren Heerden lernten sie die Gewächse und Producte verschiedener Länder kennen, und daraus erklärt sich, daß der Verfasser des Buches Hiob Gewächse nennt, die nicht alle Einem Lande angehören. — Die prächtigen Paläste der Könige sahe der Verfasser wohl in Aegypten, wo die höhere Baukunst

schon

schon vor Mosehs Zeit, selbst nach den Geschichtbüchern der Hebräer, zu colossalen Werken angewandt wurde. Auch die Kronen, Turbane und kostbaren Mäntel der Könige konnte er in diesem Lande kennen lernen. — Der Handel durch Tausch ist der älteste Handel der Welt, und eine besondere Art desselben ist auch nur der Handel durch dargewogenes Gold und Silber. Die Sabäer im glücklichen Arabien [6]) und die Themaiten im Norden des wüsten Arabiens sind uralte Volksstämme und die älteste Geschichte sagt schon, daß sie Handel in andere Länder trieben, nach der ältesten Art, Handel zu treiben, durch Handelscaravanen [7]). — Die Erwähnung der Schrift auf Stein ist nicht ein Anzeichen des jüngern Alters des Buches Hiob, vielmehr ein sehr gewichtiger Beweis von dem hohen Alter desselben; denn zu David und Salomos Zeit war die Steinschrift schon nur zu kleinen Inschriften auf Denkmälern noch gewöhnlich. Aber in Arabien war es damals und noch weit früher üblich, in Felsen Scripturen einzuhauen. Auch die Gewohnheit, in bleierne Tafeln mit dem eisernen Griffel Schrift einzugraben, paßt nicht in spätere Zeiten, wo bequemeres Schreibmaterial schon gemeiner war, als in Mosehs Tagen und den nächsten Zeiten vor ihm. — Die musikalischen Instrumente, welche im Buche Hiob genannt werden, sind sämmtlich schon vor Mosehs Zeit erfunden worden und im Gebrauch gewesen [8]). Der Trieb zum Gesang und zur Musik ist dem Orientalen angeboren und wir dürfen annehmen, daß sich gerade in dieser Sache der Erfindungsgeist unter den Orientalen mit am ersten gezeigt hat. Mögen auch in fortrückender Zeit die zuerst erfun-

fundenen Instrumente mannichfaltig verändert und vervollkommnet worden sein, so blieb doch ihr Name, und wenn also auch in spätern Zeiten כִּנּוֹר, עוּגָב und תֹּף etwas anderes waren, als in früheren Zeiten, so waren diese Instrumente unter diesen Namen, wenn auch in verschiedener Structur, doch schon in den ältern Zeiten vorhanden. — Das Glas, mit Gold durchsprengt (K. XXVIII, 17.), ist nichts anders, als der lapis Lazuli, dessen Erscheinung lange vor den Zeiten Salomos um so viel weniger befremden kann, da schon Moseh einige kostbare Edelsteine bearbeiten ließ [9]. Wenn die Stelle K. XXXI, 35—37., worin von Klaglibellen und deren schriftlichen Beantwortung die Rede ist, von wirklich bestehenden Gerichtsformen verstanden werden muß, so kann das Buch Hiob von keinem Israeliten in dem ganzen Zeitraum von Moseh bis zum Anfang der griechischen Herrschaft herab geschrieben worden sein. Denn Moseh hatte bei Gericht keine schriftlichen Verhandlungen angeordnet, und in den eigentlichen Gerichtsbehörden sind sie wenigstens bis auf die Zeit, als die Lagiden und Seleuciden griechische Sitten unter die Juden brachten, fremd gewesen, ja es ist nicht einmal ein geschichtliches Zeugniß vorhanden, daß sie damals eingeführt worden sind und sie scheinen bis zur gänzlichen Auflösung des jüdischen Staates gar niemals Sitte geworden zu sein; bloß das Sanhedrin hatte zu Christi Zeiten Secretarien und ein Archiv [10]. Ist also das Buch Hiob unleugbar israelitischen Ursprungs, so muß die Abfassung desselben in die vormosaische Zeit hinaufgesetzt werden und der Verfasser kannte diese Gerichtsformen von Aegypten her, oder er fand

sie

sie unter den Idumäern und Arabern eingeführt. Indessen ist es nicht zu leugnen, daß der ganzen alten orientalischen Welt schriftliche Verhandlungen bei Gericht fremde gewesen zu sein scheinen; noch heut zu Tage haben sie die Türken und andere Völker des Morgenlandes nicht. Aber es ist auch bloße Willkühr, die Stelle von wirklich bestehenden Gerichtsformen zu verstehen; das Buch ist ein Gedicht und der Verfasser malt nur die Idee von der Anklage Hiobs idealisch aus, was der 36ste V. deutlich zu erkennen giebt. In der Stelle Kap. XIII, 26. ist nicht ausdrücklich von schriftlichen Bescheiden die Rede, sondern man schließt nur auf sie aus dem besondern Gebrauche des hier vorkommenden Zeitwortes כָּתַב, welches aber bloß tropisch, so wie oft das lateinische adscribere, stehet. — Am wenigsten, sollte man meinen, könnte die Bekanntschaft auffallen, welche der Verfasser des Buches Hiob mit einer schon regelmäßigen Kriegskunst zeigt; da schon in der ersten Menschenfamilie Zwiespalt ausbrach und Bruderblut floß, die ältesten Geschichtsdocumente von Kriegen erzählen, Moseh, nach einer nicht ganz verwerflichen Sage, in seinen jüngern Jahren eine ägyptische Armee gegen die Aethiopier befehlichte, und wenigstens hernach, als er die Israeliten in Arabien führte, in seinen Märschen, Lagerstationen und Angriffen nicht gemeine Kriegskenntnisse zeigte. Der Krieg ist die älteste Schule menschlicher Kraft und Erfindung, und sie that sich so oft auf, daß gerade die Werkzeuge des Krieges auf ein hohes Alter Anspruch machen [11]). Denn je höher die Zeiten sind, desto kriegerischer ist der darin herrschende Geist gewesen; man lebte

lebte in der Regel mit Niemanden in Frieden, als mit den Leuthen seines Volkes oder Stammes, daher in den meisten alten Sprachen das nämliche Wort Fremdling und Feind bedeutet. — Pferde hatte Aegypten schon in den allerfrühesten Zeiten [12]) und zu Mosehs Zeit sogar schon eine regelmäßige Reuterei (Ex. XIV, 6—9.). Hier konnte also der Verfasser das Kriegsroß kennen lernen. Indessen mag er es auch schon bei den Arabern gefunden haben; denn die Behauptung Michaelis, daß es zu Mosehs Zeit in Arabien noch keine Pferde gegeben habe, steht auf keinen sehr starken Gründen. Büffon und andere Naturforscher sind vielmehr geneigt, Arabien für das Vaterland der Pferde zu halten. Daß keine Pferde unter Hiobs Heerden genannt werden, ist sehr natürlich, weil die Pferde nicht geweidet wurden, sondern nur zum Fahren oder Reuten gebraucht wurden. Da wir schon Raub treibende Araber in den ältesten Zeiten finden, und diesen das Roß unentbehrlich zu sein scheint, so wird es wenigstens einigermassen wahrscheinlich, daß auch Arabien schon vor Moseh Pferde, selbst zu kriegerischem Gebrauche, hatte.

1) s. Stäudlin in der angeführten Abhandlung S. 245 ff. Bernstein am angeführten Orte S. 79 ff. Richter am a. O. S. 678.

2) Jahns Einleitung in die g. Schriften des a. Bundes, Thl. 2. S. 795.

3) Gesenius Hebräischdeutsches Wörterbuch, Thl. 1. S. 330.

5) He-

5) Herodot. B. 1. K. 215.

6) s. den Diodor von Sic. in Heerens Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt, Thl. 1. Ausg. 1. S. 294 ff.

7) s. Heeren am a. O. Thl. 2. S. 37.

8) s. Herrn Hofr. Pfeiffers Abhandlung: über die Musik der Hebräer, S. IV ff.

9) Jahns Einleitung in die g. Bücher des a. Bundes, Thl. 2. S. 797.

10) Ioseph. *de Bello Iud.* VI, 6, 3.

11) Jahn hat auch gezeigt, daß die Waffen und Kriegsgeräthe, welche das Buch Hiob nennt oder zu bezeichnen scheint, so wie die genannten Angriffs- und Vertheidigungsarten im freien Felde oder bei Belagerungen, in das graue Alterthum zurückgeben; s. dessen Einleitung in die g. Bücher des a. Bundes, Thl. 2. S. 797 f. und biblische Archäologie, Thl. 2. B. 2. S. 401 — 408. 486 — 488. 494.

12) Michaelis Etwas über die älteste Geschichte der Pferde und Pferdezucht, beim 3ten Theil s. Mosaischen Rechtes S. 220 ff.

§. 492.

Merkmale des vormosaischen Alters in dem Buche Hiob selbst.

Als Resultat aus den bisherigen Untersuchungen dürfen wir angeben: Das Buch ist von einem Hebräer geschrieben; es ist nichts darin enthalten, was die Annahme nothwendig macht, daß es erst nach Moseh, in der Zeit der Richter oder Salomos oder gar erst des

Exils

Exils geschrieben worden sei; im Gegentheil bieten sich in demselben solche Erscheinungen dar, welche ein unauflösliches Räthsel bleiben, wenn das Buch ein israelitischer Weiser erst nach Mosehs Zeit geschrieben hat.

Das sind nun aber noch keine positiven Gründe für das vormosaische Alter des Buches. Es muß daher nun auch erforscht werden, ob sich deutliche und bestimmte Spuren der vormosaischen Zeit in demselben finden. Sie liegen auch wirklich darin.

a) Der Verfasser kennt noch keinen Priesterstand, sondern er läßt den Hiob opfern, ganz nach den Sitten der patriarchalischen Welt, wo jeder Familienvater den Priester machte. Es kommt zwar allerdings in dem Buche das Wort כֹּהֵן vor, aber nicht in der Bedeutung Priester, wie weiter unten gezeigt werden wird.

b) Gott ist zwar nach allen Attributen des erhabensten und vollkommensten Wesens, dessen Macht Alles unterworfen ist, dargestellt, aber nicht unter dem Bilde eines Königes, welches nach Moseh das Modell zu den Vorstellungsarten der Israeliten von Gott wurde, sondern unter dem Bilde eines Emir oder Hausvaters, unter welchem sich die Hebräer vor Mosehs Zeit Gott zu denken pflegten.

c) Der Schluß des Buches setzt voraus, daß man damals, als es geschrieben wurde, noch den Glauben an Erscheinungen Gottes hatte. Dieser Glaube

wird

wird aber nach den Zeiten Mosehs unter den Hebräern nicht mehr gefunden, sondern es blieb bloß der Glaube an Angelophanien und nach dem Exil findet sich die Vorstellung von Christophanien. Es werden zwar noch in den spätern prophetischen Büchern und in den Psalmen Theophanien geschildert, aber diese Schilderungen thun sich gleich bloß als poetische Form kund [1]), wofür man die Gotteserscheinung im Buche Hiob nicht halten kann, ohnerachtet die ganze Sache Dichtung ist.

d) Im Hiob haben noch bejahrte Männer das große Ansehen, wie in der Patriarchenwelt bei allen Nationen. Ihr Wort entscheidet alles; sie allein besitzen durch ihre Erfahrungen untrügliche Weisheit, und der Stamm ist der weiseste, der die ältesten und mehrsten Greise zählt, IV, 8. V, 3. 27. VIII, 8. XII, 12. 20. XIII, 26. XV, 10. 18. 19. XXXIII, 6. 7. [2]). Nach Mosehs Zeit war aber die einzige lautere und allgepriesene Quelle der Weisheit das Gesetz Gottes, aus welchem alle Streitsachen erörtert wurden.

e) Von einem bestimmten Gesetze Gottes ist gar niemals die Rede. Obgleich der Pentateuch erst in späterer Zeit gesammelt worden ist, so war doch lange vor David und Salomoh, wie die alten Bestandtheile der Bücher Josuah, der Richter und Samuel beweisen, etwas vorhanden, welches die Hebräer die תּוֹרַת יְהוָֹה nannten. Mag es nun bloß der Decalog oder das Aggregat der noch

unverbunden an der Seite der Bundeslade liegenden einzelnen Gesetze gewesen sein, so war es doch die gesetzliche Norm der Handlungsweise sowohl der ganzen Nation als jeder einzelnen Person. Aber wo finden wir nur Einmal, daß Hiob sagt, er habe nach dieser Nationalnorm gelebt, oder daß ihm seine Gegner den Vorwurf machen, er habe diese Grundregel des Verhaltens eines israelitischen Gottesverehrers verletzt? Ja der Ausdruck תּוֹרָה, entweder in absoluter Bedeutung (הַתּוֹרָה) gesetzt, oder mit dem Beisatze אֱלוֹהַּ, kommt gar nicht vor, und so werden auch die Wörter מִשְׁפָּטִים, חֻקִּים, מִצְוֹת, welche nach ihrer spätern Bedeutung die **einzelnen Gebote** (*δογματα* Eph. II, 15.) der Thorah bezeichnen, äusserst selten und niemals so gefunden, daß sie auf eine einleuchtende Weise diese statutarische Beziehung hätten [3]. Diese Wörter drängen sich, auf diese Weise gebraucht, in allen in späterer Zeit geschriebenen Schriften, von welcher Art sie auch sein mögen; wie kann also das Buch Hiob mit ihnen gleichzeitig sein?

f) Das Eigenthümliche in dem Gebrauche gewisser Wörter setzt die Abfassung des Buches in die Zeiten vor Moseh hinauf. Von Davids Zeit an hatte das Wort מֶלֶךְ die bestimmte Bedeutung *rex* angenommen und wird niemals mehr in einer andern gebraucht; in dem Buche Hiob (K. XV, 14.) kommt es aber in der Bedeutung: *dux*, **Heeranführer** vor. Dieser Begriff läßt sich zwar sehr leicht mit jenem verbinden, weil es Sache der Könige

nige war, ihre Völker im Kriege anzuführen; aber, was hier entscheidend ist, wenn die spätern hebräischen Schriftsteller den Begriff *dux* ausdrücken wollen, gebrauchen sie immer ein anderes Wort. Der Verfasser des Buches Hiob muß also in einer Zeit gelebt haben, wo die Hebräer noch keine Könige hatten und wo sich noch gar nicht einmal die Idee eines Königes unter ihnen fest fixirt hatte. Es kann also die Abfassung des Buches Hiob auch nicht einmal in die Richterperiode gesetzt werden, weil es in dieser den Israeliten von auswärts her sehr fühlbar geworden war, was Könige sind. — Die כֹּהֲנִים XIII, 19. sind offenbar keine Priester, denn diesem Worte entspricht im zweiten Hemistich אֵיתָנִים Mächtige, Gewalthaber, und der Verfasser spricht hier in strengen Parallelsätzen, und sagt überhaupt nirgends etwas von Priestern. Die כֹּהֲנִים sind eben das, Gebieter oder Herrscher über andere, nichts anders als מְלָכִים, daher Melchisedek, der König von Salem auch Kohen heißt, Gen. XIII, 18.; denn כֹּהֵן kann hier, obgleich לְאֵל עֶלְיוֹן dabei stehet, eben so wenig Priester bedeuten, als in der angeführten Stelle des Buches Hiob. Selbst der Verfasser des 110ten Psalms sahe noch den Melchisedek für keinen Priester an, weil er den Jehovah die Worte v. 6. אַתָּה כֹהֵן לְעוֹלָם עַל — דִּבְרָתִי מַלְכִּי — צֶדֶק zu David offenbar in dem Sinne sprechen läßt: du sollst herrschen (ein Kohen sein) über Salem, wie einst Melchisedek darüber geherrscht hat. Erst die al-

legorisirende Exegese der ersten Christen (Ebr. VII, 1 ff.) hat ihn zu einem Priester gemacht. Zwar finden wir noch in weit spätern Zeiten das Wort כֹּהֵן auf eine solche Art gebraucht, daß keine Priester darunter verstanden sind; aber die Sache ist verschieden, indem כֹּהֲנִים der Name gewisser weltlicher, zwar hoher aber doch untergeordneter, Beamten war II Sam. VIII, 18. I Reg. IV, 5. II Reg. X, 11.; in der angeführten Stelle des Buches Hiob hingegen sind כֹּהֲנִים eben dasselbe als מְלָכִים. Die Sache in Ansehung dieses verschiedenen Gebrauches des Wortes כֹּהֵן im A. Testamente scheint sich so zu verhalten: im patriarchalischen Zeitalter und bis nahe an Moseh herab bezeichnete das Wort כֹּהֵן einen Herrscher oder Gebieter über ein größeres oder kleineres Volk; die sich כֹּהֲנִים nannten, waren zwar eben das, als die מְלָכִים, aber der Gebrauch setzte bei einigen jenen Namen, bei andern diesen Namen fest; daher kommt es, daß die Genesis bemerkt, Melchisedek wäre ein כֹּהֵן gewesen; diesen Titel führte er eigentlich selbst, und der Titel מֶלֶךְ wird ihm nur von dem Erzähler, der Gleichheit mit den vorher (XIV, 1 ff.) genannten Völkerregenten wegen, beigelegt; in der Folge bekamen die Hebräer Staatsoberhäupter unter dem Namen מְלָכִים und dieser Name erhielt dadurch die Oberhand über alle andere, die in ältern Zeiten gleichgeltend mit ihm waren; deshalb blieb nun bloß den Personen zunächst am Könige, Prinzen (II Sam. VIII, 18. vgl. I Paral. XVIII, 17.) oder den höchsten

Staats-

Staatsbeamten (I Reg. IV, 5. II Reg. X, 11.), der Ehrenname כֹּהֲנִים. In dieser Bedeutung ist also dieser Name in den spätern Zeiten bloß ein Archaismus (wofür auch die Analogie spricht; denn in Aemternamen und Ehrentiteln erhalten sich Archaismen der Sprache sehr häufig), und daß er dieses sei, läßt sich auch daraus erweisen, daß derselbe weder im Hebräischen, noch in den verwandten Dialecten eine Etymologie hat [4]. Bloß die angeführten Stellen in der Genesis und im Buche Hiob können das erforderliche Licht geben, aber da sich in ihnen zugleich eine Verschiedenheit des Gebrauchs dieses Wortes zeigt, der nicht jünger sein kann, sondern älter sein muß, so treffen wir also hier auf eine Spur des vormosaischen Zeitalters des Buches Hiob. Denn Moseh trug den Namen כֹּהֲנִים auf die Priester über und machte diese Bedeutung desselben zur herrschenden und gemeinüblichen. — Das Verbum צדק kommt in dem Buche Hiob in Bedeutungen vor, welche es in den Zeiten nach Moseh nicht mehr hatte; sehr häufig bedeutet es nämlich: tugendhaft, schuldlos oder unsträflich sein, eine gerechte Sache haben, Recht haben, wogegen es in den spätern Büchern des A. Testaments andere, zwar verwandte, aber doch davon verschiedene Bedeutungen hat, welche offenbar erst durch die mosaische Constitution fixirt worden sind. Bloß die Genesis (K. XXXVIII, 26.) kommt mit dem Sprachgebrauche des Buches Hiob überein, und was sagt uns nun diese Uebereinstimmung? Sie

be-

befiehlt uns um so mehr, den Ursprung des Buches Hiob über Mosehs Zeit hinaufzusetzen, da dieses Verbum mit seinen abgeleiteten Wörtern in den Bedeutungen, in welchen es allein in den nach Moseh geschriebenen Büchern vorkommt, die Grund- oder Principalideen der mosaischen Religionslehre ausdrückt und zu dem eigenthümlichen Dialect derselben gehört, von welchem sich der Verfasser des Buches, wenn er in die Zeiten Salomos oder des Exils gesetzt werden müßte, so wenig abzuweichen erlaubt haben dürfte, als alle übrige spätere hebräische Schriftsteller. — K. XX, 11. lesen wir im gemeinen Text: עַצְמוֹתָיו מָלְאוּ עֲלוּמָו seine Knochen sind noch voll von seiner Jugendkraft; wir finden also hier die Singularform עֲלוּם gebraucht, die in allen spätern alttestamentlichen Büchern nicht mehr vorkommt, sondern beständig die Pluralform עֲלוּמִים. Nun haben zwar die Masorethen als Keri עֲלוּמָיו angemerkt, und der größte Theil der Ausleger nimmt keinen Anstand, diese Lesart vorzuziehen; aber aus keinem andern Grunde, als aus welchem die Masorethen diese Lesart an den Rand gesetzt haben. Diese fanden die andere Lesart עֲלוּמָו wider den allgemeinen Sprachgebrauch in den übrigen alttestamentlichen Büchern, und dieß war für sie entscheidend, dieselbe für einen Schreibfehler zu halten und in עֲלוּמָיו zu verbessern. Allein jene Lesart müßte schon nach dem bekannten kritischen Kanon: daß dem schwereren, ungewöhnlichen und harten Ausdrucke der Vorzug gehört, in Schutz ge-

genommen werden; es ist aber noch ein näher liegender Grund vorhanden, ihr den Vorzug zu geben: das Verbum in der einfachen Zahl תְּשַׁכֵּב im zweiten Hemistich fordert schlechterdings die Lesart עֲלוּמוֹ. Haben wir also hier nicht die Spur eines Sprachgebrauchs vor uns liegen, der über den in allen übrigen Büchern des A. Testaments hinaufreicht? Zwar kommt auch in dem Buche Hiob die in spätern Zeiten alleinherrschende Pluralform vor; aber wer bürgt uns dafür, daß diese Stellen nicht nach dem spätern Sprachgebrauche verbessert sind? Doch wir brauchen dieser Vermuthung gar nicht Raum zu geben. Der Sprachgebrauch nimmt in äusserst seltenen Fällen plötzlich und auf einmal eine entgegengesetzte Wendung; er bildet sich fast immer nur allmählich um. Auch in andern Sprachen giebt es Beispiele, daß Nennwörter, wenn sie im Fortgange der Zeit entweder bloß in der einfachen oder in der Mehr-Zahl üblich geworden sind, eine Zeit lang noch in beiden Formen gebraucht wurden. Dieser Fall ist hier anzunehmen. Zu der Zeit, als das Buch Hiob geschrieben wurde, war zwar wohl der Gebrauch der Pluralform עֲלוּמִים schon vorherrschend geworden, aber doch war die einfache Form עָלוּם noch nicht ganz ausser Gebrauch gesetzt. Selbst noch das war Sitte, dieses Wort weiblich zu gebrauchen, wogegen der neben bei aufgekommene neuere Gebrauch ebenfalls schon entschieden hatte, was der Schreiber des Cod. 181. Kenn. nicht bedacht hat, als er ohne alle anderseitige Beistim-

stimmung das תִּשְׁכָּב in יִשְׁכָּב umgeändert hat. — K. XXXI, 12. hat der Text zweimal הוא, wo nach dem spätern Sprachgebrauche הִיא stehen sollte. Dieses haben nun zwar wirklich das Keri und viele Handschriften, aber wer wird nicht auch hier wieder sogleich eine bloße Correctur nach den spätern Sprachgesetzen erkennen? So wie hier das הוא gesetzt ist, kommt es nur im Pentateuch vor, und auch Gesenius [5]) erkennt darin einen Archaismus, der eine höhere Zeit beurkundet. Läßt sich auch keine bestimmte Angabe des Alters des Buches Hiob darauf gründen, so läßt sich doch so viel daraus beweisen, daß das Buch Hiob noch vor Salomohs Zeit geschrieben sein müsse [6]).

g) Der Charakter der Alterthümlichkeit läßt sich an dem Buche Hiob nicht verkennen. Eine ganz andere Welt steht dem Verfasser vor Augen, als wie von Davids Zeit an war. Am wenigsten Merkmale zeigen sich von den Zeiten um das babylonische Exil, wo die hebräischen Schriftsteller ganz andere Ansichten fassen, ganz andere Bilder und Vergleichungen gebrauchen, mit der ganzen heidnischen Welt im Kampfe liegen, und mit andern Hofnungen, Wünschen und Projecten beschäftiget sind. Auch die häuslichen Sitten, welche das Buch Hiob schildert, sind nicht die der spätern Jahrhunderte, sondern der vormosaischen Zeit, und insonderheit spiegeln sich das alte Aegypten, und noch mehr Arabien so kenntlich ab, daß man nicht glauben kann, ein in spätern Zeiten lebender Israe-

lite

lite habe sich in die vormosaische Zeit versetzt, sondern annehmen muß, er habt selbst darin gelebt 7).

1) Hänlein über Theophanien und Christophanien, in dem Neuen theolog. Journal, B. 2. S. 13 ff.

2) Sind Worte Eichhorns in s. Einleitung in das A. Testament, Thl. 3. S. 575.

3) Kap. XXII, 22. heißt es קַח־נָא מִפִּיו תּוֹרָה וְשִׂים אֲמָרָיו בִּלְבָבֶךָ; daß aber unter אֲמָרָיו kein geschriebenes Gesetz verstanden sei, lehrt das unbestimmt stehende תּוֹרָה. Eben das gilt von den אִמְרֵי קָדוֹשׁ VI, 10. Desgleichen von מִצְוַת שְׂפָתָיו und אִמְרֵי פִיו K. XXIII, 12. Die דַּעַת דְּרָכֵי אֵל K. XXI, 14. ist dem Context nach nichts anders als die natürliche Gotteserkenntniß, und שָׁמַר דַּרְכּוֹ heiß: derselben gemäß leben v. 13. Die תַּנְחוּמוֹת אֵל K. XV, 11. sind die Reden der Gegner Hiobs, welche dieser als Trostreden (vgl. XVI, 2. XXI, 34.) aufnehmen soll.

4) s. Gesenius hebräisch-deutsches Wörterbuch, Thl. 1. S. 433.

5) s. Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift. Eine philologisch-historische Einleitung in die Sprachlehren und Wörterbücher der hebräischen Sprache. Von Wilhelm Gesenius. Leipzig 1815. 8. S. 31 f. Leider kann ich erst von hier an dieses vortrefliche, an neuen Aufschlüssen reiche, Werk benützen.

6) Vielleicht ließen sich hieher auch noch einige von den bloß im Buche Hiob und dem Pentateuch und im 90sten Psalm vorkommenden Wörtern ziehen, welche Michaelis (in s. Einleitung in die g. Bücher des A. Bundes, Thl. 1. S. 83 ff.) verzeichnet hat, um den im Buche Hiob herrschenden ältern

Sprach-

Sprachgebrauche noch in mehr Beispielen zu zeigen. Wir wollen aber die Auswahl dem Leser selbst überlassen.

7) Durch diese und andere schon im vorhergehenden beiläufig aufgestellten Gründe bestimmt, glaube ich bloß dem Gefühle der Wahrheit zu folgen, wenn ich das Buch Hiob in die vormosaische Zeit setze und die alte Meinung wiederhole, daß das Buch Hiob das älteste im alttestamentlichen Kanon sei. Das haben auch unter den neuern Kritikern und Auslegern des Buches Hiob Eichhorn, Hetzel, Eckermann, H. A. Schultens und Stuhlmann gethan.

§. 493.

Vermuthung über den Verfasser des Buches Hiob.

Wenn man sich erlauben darf, eine Vermuthung über den Verfasser des Buches Hiob aufzustellen, so muß sie die Kenntniß desselben von Aegypten, Idumäa und Arabien, seine Bekanntschaft mit den semitischen religiösen Ideen und Mythen, den Gebrauch der hebräischen Sprache, den Zusammenhang des Inhalts mit einem Theil der religiösen Begriffe, bürgerlichen Sitten und und gerichtlichen Formen der Israeliten nach Mosehs Zeit, die genaue Kenntniß des Verfassers von dem Nomadenleben nach allen seinen verschiedenen Begegnissen vollkommen erklären; und alles dieses erklärt sich wirklich am besten und leichtesten, wenn man annimmt: der Verfasser des Buches Hiob war einer von den Israeliten, die in Idumäa und Arabien nomadisirten, während der größere Theil der Nation in Aegypten festgehalten war. Vielleicht hat er nur eine ganz kurze Zeit vor Moseh, höchstens hundert Jahre vorher, gelebt und geschrieben. Die Frage: war-

warum dieses Buch, wenn es das älteste im alten Testamente ist, doch in die dritte und jüngste Klasse der alttestamentlichen Schriften gestellt ist, läßt sich befriedigend beantworten. Vor dem Exil hatten die Hebräer keine heilige Nationalbibliothek, und wenn also auch dieses Buch schon längst vor dem Exil unter denselben allgemein bekannt war, so konnte es doch in dem erst von Esrahs Zeit an sich bildenden Kanon keinen andern Platz als unter den Hagiographen erhalten. Denn der Pentateuch mußte isolirt stehen, und auch nicht unter die Propheten, weder unter die ersten, noch unter die letzten, konnte das Buch Hiob wegen seines Inhalts gestellt werden. Es ist also ein nichtiges Vorgeben, daß die Stellung des Buches Hiob unter die Hagiographen beweise, daß dasselbe erst nach dem Exil zum Vorschein gekommen sei. Aus dem Ezechiel erhellt [1]), daß es zur Zeit dieses Propheten, also beim Beginn des Exils, schon unter den Judäern allgemein bekannt war. Wie lange vorher es schon in dieser Celebrität war, läßt sich nicht angeben. Einige Ausleger haben behauptet, es wäre von mehrern Psalmdichtern und von Salomoh in seinen Denksprüchen benützt; allein das ist eben so unerweislich, als die entgegengesetzte Meinung, daß der Verfasser des Buches Hiob hin und wieder einige Psalmen und die Proverbien copirt habe. Mir ist das wahrscheinlichste, daß das Buch Hiob nicht sehr lange Zeit vor dem Exil erst unter den Judäern bekannt wurde; denn es ließe sich beim Gegentheil erwarten, daß sich schon früher als in Ezechiels Orakeln Spuren davon in andern alttestamentlichen Büchern fänden. Dennoch kann es sich aber in den vorhergehenden Zeiten nicht ganz aus

dem

dem israelitischen Volke verloren gehabt haben, sondern es lag entweder irgend wo in einer langen Verborgenheit, oder circulirte nur in den Händen weniger Weisen, bis es endlich kurz vor dem Exil zur allgemeinen Publicität gelangte.

1) s. oben S. 2079 f.

§. 494.

Ueber die Grundsprache des Buches Hiob.

Weil die Sprache des Buches Hiob sich stark theils zum Arabischen, theils zum Aramäischen hinneigt, so hat man schon vor langer Zeit den gegenwärtigen hebräischen Text für eine Uebersetzung entweder aus dem Arabischen oder aus dem Aramäischen erklärt. Aben-Esra [1]) nannte unsern hebräischen Text überhaupt nur eine Uebersetzung, ohne die Sprache des Originals zu bezeichnen. Jurieu [2]) ließ es unentschieden, ob die Urschrift arabisch oder aramäisch gewesen sei, nahm aber Hiob selbst als den Verfasser des Buches an und glaubte, Salomoh habe es erst in das Hebräische übersetzt. Spanheim [3]) erklärte sich für ein arabisches Original, verfiel aber ebenfalls auf das salomonische Zeitalter, wo es erst von einem Unbekannten in das Hebräische übergetragen worden wäre. Die Meinung, daß das Buch ursprünglich in aramäischer Sprache geschrieben worden sei, entstand zunächst aus Misverstand einiger Worte des apokryphischen Zusatzes, welchen das Buch in der alexandrinischen Version hat [4]), und wird schon in einem dem Origenes fälschlich beigelegten Commentar über das Buch Hiob gefunden [5]). Es ist aber in der

That nicht ein einziger haltbarer Grund vorhanden, um unserm hebräischen Texte die Originalität abzusprechen. Denn wenn sich die Vertheidiger eines arabischen Originals darauf berufen, daß Hiob und die meisten übrigen Confessoren als Araber bezeichnet sind, die doch wohl in ihrer Landessprache gesprochen haben werden, so wird eine wirkliche Geschichte in dem Buche angenommen, wogegen die historische Kritik eine starke Einrede thun muß. Will man ferner sagen: der Verfasser des Buches zeige sich doch durchaus als einen in Arabien lebenden Mann und lasse also, wenn auch das Buch Dichtung ist, dennoch vermuthen, daß er dasselbe in der Sprache dieses Landes geschrieben habe, so verliert dieses Argument alle Kraft durch die, durch mehrere Eigenschaften des Buches nothwendig gemachte, Annahme, daß ein in Arabien nomadisirender Israelite dasselbe geschrieben habe. Uebrigens verbürgt das Idiom des Buches Hiob seine Ursprünglichkeit durch sich selbst. Noch Niemand hat Uebersetzungsfehler darin entdecken können, und die vorkommenden Arabismen und Aramäismen können für keine Beweise gelten und lassen sich, wie wir bereits gesehen haben, auf eine andere, leichtere und genügendere Art erklären. Auch im Uebrigen trägt der Styl alle Merkmale einer Urschrift.

1) Aben-Esra *Commentarius in Iobum.* c. II, 11.

2) Iurieu *Hist. Critic.* T.I. S. 14.

3) Spanheim *Historia Iobi*, cap. 16. S. 390.

4) Es heißt darin: ȣ̔τος ἑρμηνευεται εκ της συριακης βιβλȣ, welches man so verstanden zu haben scheint,

scheint, als wäre das hebräische Buch Hiob aus einem syrischen Original übersetzt worden. Allein diese Worte beziehen sich nur, wie wir mit Stark (*Carmina Dauidis*, T. I. S. 197.) und Eichhorn (Einleitung in das A. Testam. Thl. 3. S. 567. 602.) bereits oben (S. 2054.) angenommen haben, nur auf diesen apokryphischen Zusatz, und sollen bloß sagen, daß er aus der syrischen Bibel genommen und übersetzt sei.

5) s. Carpzouii *Introductio in libros. V. Test. poeticos*, S. 52. Moseh soll das Buch aus dem Syrischen übersetzt haben.

§. 495.

Die Integrität des Buches Hiob.

Man hat in neuern Zeiten die Integrität des Buches Hiob in Anspruch genommen, theils dadurch, daß man es für kein ursprüngliches Ganzes, sondern für ein aus einzelnen, von verschiedenen Verfassern herrührenden, poetischen Stücken zusammengelesenes Werk ausgegeben, theils dadurch, daß man verschiedene Theile als spätere Zusätze davon getrennt und den ursprünglichen Umfang des Buches in engere Gränzen zurückgewiesen hat.

§. 496.

Ursprüngliche Einheit des Buches Hiob.

Man kann den Prolog und Epilog und selbst noch die Reden Elihu's für spätere Zugaben halten, dennoch aber in dem Buche, nämlich in dem übrigen Theile desselben, ein ursprüngliches und von Einem Verfasser her-

herrührendes Ganzes annehmen, und das thun auch diejenigen, welche entweder den Prolog und Epilog nur allein, oder auch zugleich Elihu's Reden für unächt halten (§. 497. 498.). Allein Hasse [1]) und Justi [2]) wollen kein anfänglich schon verbundenes Ganzes anerkennen.

Durch die Worte תַּמּוּ דִּבְרֵי אִיּוֹב hier haben Hiobs Reden ein Ende XXXI, 40. und durch die Wahrnehmung, daß der Knoten des Gespräches nirgends ganz gelöst wird, ließ sich Hasse auf folgende Hypothese leiten: Das Buch entstand aus philosophisch-poetischen Unterredungen (consessus), die ein Dichter des hebräischen Alterthums nach Salomos Zeit zur Bestimmung der Frage: in wie weit kann ein unbezweifelt frommer Mann mit vielen und mancherlei Leiden, unbeschadet der Weisheit Gottes in seiner Regierung, geplagt werden? niederschrieb, Reden und Gegenreden darüber halten, und die Gottheit selbst auftreten ließ, um die Sache aufs Reine zu bringen. Allein entweder war die ganze Lösung seinem Zeitalter nach zu schwer, oder wir haben die letzte Unterredung und Lösung Gottes nicht mehr übrig. Bei allem dem sind diese Reden voll Stärke und Kraft, voll Leben und Weisheit. Zur Hauptperson wählte der Dichter den Hiob, einen berühmten Mann der Vorzeit, von dem der Orient so viel erzählte. Ihm gesellte er seine Freunde zu, die die allgemeine Sage ebenfalls nannte, und so kamen diese vier Stücke: 1) Hiobs Unterredung mit seinen drei Freunden K. III, 2 — XXXI. 2) Elihu's Rede K. XXXII, 6 — XXXVII. 3) und 4) zwei Reden Gottes

tes K. XXXVIII. XXXIX. und XL. XLI. auf die Nachwelt, aber unverbunden und unverkettet, ohne Eingang und Abschluß. Mit Recht hielt man diese zu der Zeit, da die literarischen Reste des hebräischen Alterthums gesammelt und in ein Ganzes gebracht wurden, der Aufbewahrung werth. Man verband diese Reden mit einem Eingange, der die Geschichte Hiobs, so weit und wie sie sich aus der allgemeinen Sage des Orients ergab, enthielt, setzte historische Notizen, wo man sie hatte, hinzu (XXXII, 1 — 5.), knüpfte die Reden selbst an einander, und ließ Hiob auf Gottes Aussagen sich bescheiden zurückziehen (XLII.), worauf seine glücklichern Lebensumstände folgten, wie sie die Tradition lieferte — und so wurde das Buch ergänzt und geschlossen — und für Hiobs Krankheit blieb nichts übrig, als die damals übliche Lösung, daß sie die Wirkung eines bösen Geistes sein müsse.

Justi sagt: dem Buche Hiob mag eine wirkliche Geschichte zu Grunde liegen, die sich in Liedern von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten fortpflanzte. So bildete sich eine Reihe von Sagenliedern, denen man noch eine Rede Gottes hinzufügte. Hoher Dichtergeist wehete darin, eine starke, aber rauhe Sprache zeichnete sie aus, auch standen sie mit einander in Zusammenhang; aber noch fehlte dem Ganzen der künstliche Plan, welchen es jetzt hat. Diesen brachte endlich in spätern Zeiten ein gebildeter Dichtergenius hinein, der die einzelnen Sagenlieder in ein Ganzes reihete, die rohe Masse etwas ausbildete, die alten Sitten, Gewohnheiten und die alte Denkungsart

zwar

zwar nicht verwischte, aber doch manches umänderte und von dem Seinigen hinzuthat, woher die sonderbare Mischung von frühern und spätern Ideen in einem und demselben Buche kommt. So erhielten also die Zeitgenossen des Sammlers ein Werk, wie etwa der Schottländer Macpherson seinen Zeitgenossen einen verschönerten oder umgeformten Ossian gab, und die Entstehung desselben ist dem Ursprunge mancher anderer alten Dichterwerke vollkommen analog, z. B. der Iliade Homers, der *Hieroglyphica* des Horus Apollo, und der *Argonautica* des Orpheus, die nach der Meinung vieler Philologen ebenfalls neuere Kunstwerke, aber mit freibildender Hand aus ältern Sagenliedern zusammengelesen sind.

Allein das Buch Hiob (wenigstens der poetische Theil desselben) trägt sehr deutlich den Charakter der Einheit. Wäre es aus Stücken verschiedener Verfasser zusammengelesen, so könnte der Faden des Zusammenhangs nicht so fein ausgesponnen sein, könnte nicht so ununterbrochen, öfters sogar in Seitenrichtungen, fortlaufen, wie jede richtige Analyse des Buches zeigt. Auch müßten sich bei allen Verbesserungen des Sammlers in den einzelnen Stücken Stilverschiedenheiten erhalten haben, aber die Diction geht überall einen gleichen Gang, trägt überall die nämliche Form und zeigt in ihren metaphorischen und metonymischen Wendungen überall die vollkommenste Analogie [3]). Eine Mischung alter und neuer Sachen im Buche Hiob kann man nur in so fern zugeben, als Manches von dem, was in demselben vorkommt, in den Zeiten nach David und Salomoh sich ganz aus dem Ideenkreise

oder Gebrauche verlor oder modificirt wurde, dagegen Anderes unverändert blieb, es ist aber alles in der Art, wie es das Buch Hiob giebt und darstellt, das Eigenthum vormosaischer Zeit. Endlich mögen zwar allerdings auch bei den Hebräern manche Lieder mündlich fortgepflanzt worden sein; allein, da sie kein Heer von Rhapsoden hatten, wie die Griechen, so ist es unwahrscheinlich, daß sie ganze zusammenhängende Reihen solcher Liedersagen gehabt haben sollten. Die Worte תַּמּוּ דִּבְרֵי אִיּוֹב am Ende des 31sten Kapitels geben keinen hinlänglichen Grund zu glauben, daß hier einmal das Ende des Buches war oder daß Hiobs Reden vorher eine besondere Sammlung ausmachten. Denn ohne die Reden der drei andern Confessoren sind sie ein verworrenes, unverständliches Stück. Jene Worte rühren auch schwerlich von dem Verfasser her, sondern sind die Bemerkung eines alten Abschreibers, welche den Lesern sagen sollte, daß sich hiemit die letzte Wechselrede Hiobs ende. Daß die streitige Frage nicht recht, nur negativ gelöst ist [4]), ist allerdings richtig, aber Hasse schloß hieraus mit Unrecht, daß am Ende des Buches etwas fehle. Es kommt hier die alte Regel in Anwendung: *nemo vltra posse obligatur;* der Verfasser des Buches löste den geschlungenen Knoten so gut, als er konnte.

1) Vermuthungen über das Buch Hiob, von Hasse in s. Magazin für die biblisch-orientalische Literatur und gesammte Philologie, Thl. 1. Abschn. 3 u. 4. S. 161 ff.

2) Justi's Bemerkungen über das Buch Hiob, in Paulus's Memorabilien, St. 5. S. 140 ff.

3) Nur

3) Nur in den Reden Elihus scheint nicht sowohl die Diction, als die Darstellung etwas Besonderes zu haben, wovon bald die Rede sein wird.

4) s. oben S. 2048 f.

§. 497.

Ueber die Aechtheit des Prologs und Epilogs.

Von Vielen [1]) ist die Aechtheit des Prologs und Epilogs bezweifelt oder gerade zu bestritten worden, und es wurden folgende Gründe dagegen angeführt: a) Der Prolog und Epilog sind in einer ganz andern Schreibart, nämlich in der tiefsten Prosa geschrieben; b) in dem poetischen Theile des Buches heißt Gott immer אֱלוֹהַּ oder אֵל, aber niemals יְהוָֹה. Zwar stehet K. XII, 9. in den Ausgaben יְהוָֹה, aber einige Handschriften haben dafür אֱלוֹהַּ. Da nun im Prolog und Epilog Gott durchgängig יְהוָֹה heißt, so müssen sie das Werk eines andern, und zwar später lebenden Verfassers sein; denn nach Ex. III, 14. hat erst Moseh den Namen יְהוָֹה unter den Hebräern eingeführt. Aus diesem in späterer Zeit hinzugefügten Prolog und Epilog ist dann auch der Name יְהוָֹה in die Stellen XXXVIII, 1. XL, 1. 3. 6. XLII, 1. von den Abschreibern eingetragen worden; c) in dem Prolog spielt die Hauptrolle der Satan, dessen doch in dem ganzen poetischen Theile des Buches gar nicht gedacht ist; da nun die Israeliten erst im Exil mit diesem bösen überirdischen Wesen bekannt geworden sind, so sind der Prolog und der damit zusammenhängende Epilog offenbar ein Product dieser späteren Zeiten, und wenn also der poetische

 Theil

Theil des Buches älter ist als das Exil, so müssen der Prolog und Epilog nothwendig für unächt erklärt werden; d) der Prolog und Epilog stehen in manchen Stücken im Widerspruch mit dem poetischen Theile des Buches: α) nach dem Prolog I, 19. wurden alle Kinder Hiobs durch das vom Wind eingerissene Haus erschlagen, nach K. XIX, 17. hat aber Hiob noch Kinder; β) K. XLII, 3. gesteht Hiob ein, daß er unverständig gesprochen habe, dagegen läßt der Epilog K. XLII, 7. Gott selbst dem Hiob das Lob ertheilen, daß er richtig geurtheilt habe; γ) der Epilog bildet einen schneidenden Gegensatz von dem Zwecke des Buches; in diesem soll das Vorurtheil, daß Gott die Schicksale der Menschen nach ihrer Moralität bestimme, widerlegt werden, und der Epilog giebt dem Hiob alles Verlorne, und zum Theil verdoppelt, wieder, was nichts anders ist, als eine Bestätigung der Richtigkeit jenes bestrittenen Glaubens, und nothwendig macht, den Epilog von einem andern Verfasser abzuleiten, der den Sinn des Buches nicht verstand. — So scheinbar die meisten dieser Gründe sind, so lassen sie sich doch sehr leicht entkräften: a) daß der Prolog und Epilog in Prosa gefaßt sind, kann auf keine Weise auffallen, ausser wenn man sich herausnimmt, dem Verfasser einen andern Plan vorzuschreiben, als er sich gemacht hatte. Er wollte einen Consess liefern, in welchem poetisch gesprochen wird; zum Gegenstand des Gesprächs wählte er die unglücklichen Schicksale Hiobs; mußte er also nicht seine Schicksale erzählen? Allerdings hätte er auch Hiob den Consess so anfangen lassen können, daß er selbst seine erlittenen Unfälle erzählt hätte; aber da Details gegeben

werden

werden sollten, so konnte es nicht in dem hohen poetischen Vortrage, in welchem die Wechselreden verfaßt sind, geschehen, und es mußte also schlichte Prosa gewählt und dem poetischen Theile des Buches eine historische Einleitung gegeben werden. Diese war um so nothwendiger, weil man doch wissen mußte, auf welche Veranlassung die Personen vorhanden sind, mit welchen sich Hiob bespricht. Giebt es nicht auch unter andern ältern und neuern Völkern poetische Werke, deren Sujet vorher prosaisch erzählt ist? b) Die Lesart יְהוָה K. XII, 9. muß für die ursprüngliches erklärt werden, weil die andere den Verdacht einer Correctur gegen sich hat. Da der Verfasser, so bald er in den Erzählungston fällt, den Namen יְהוָה gebraucht XL, 1. 3. 6. XLII, 1., so springt es in die Augen, daß er im poetischen Theile des Buches den Namen אֱלוֹהַּ absichtlich allein gebraucht; in der Stelle Kap. XII, 9. hat er sich nur vergessen und es ist ihm dort der Name יְהוָה entwischt. Vermuthlich hielt er den Namen אֱלוֹהַּ im poetischen Vortrage für angemessener und stärker, wie denn auch wirklich יְהוָה gleichsam der historische Name Gottes im A. Testamente ist. Aber, wendet man ein, wie kann denn das Buch Hiob vor Mosehs Zeit geschrieben sein, da dieser Name Gottes nach Ex. III, 14. erst von Moseh unter den Israeliten eingeführt worden ist? Gesetzlich ist er allerdings erst von Moseh unter den Israeliten eingeführt worden, aber daß er schon weit früher in der Familie Abrahams bekannt und im Gebrauche war, machen viele Urkunden in der Genesis gewiß. Zwar wird Ex. VI, 3. gesagt, daß dieser Name dem Abraham und seinen nächsten Nachkom-

kommen noch nicht geoffenbart gewesen sei, aber dieß ist nicht von dem Namen selbst, sondern [a]) von seiner etymologischen Bedeutung (III, 14.) zu verstehen. c) Der Einwurf gegen die Aechtheit des Prologs und Epilogs, der auf das Vorkommen des שָׂטָן in jenem gebauet ist, ist schon an einem andern Orte [5]) gehoben worden. d) Die Widersprüche, in welchen Prolog und Epilog mit dem poetischen Theile des Buches stehen sollen, sind entweder keine, oder sie sind Nachlässigkeiten der Dichtung. Hiob nennt (K. XLII, 3.) seine Reden unverständig, weil er behauptet hatte, Gott verfahre gegen die Menschen aus bloßer reiner Willkühr; demohngeachtet konnten aber dieselben von Gott für richtiger erklärt werden, als die Reden seiner Gegner, weil diese behauptet hatten, Gott nehme bei seinem Verfahren gegen die Menschen zum strengen Maaßstabe die Moralität derselben. Diese Meinung hielt der Verfasser des Buches für weit verwerflicher, als die von Hiob vertheidigte, und aus dieser Ursache werden Hiobs Gegner ausgescholten. Es ist also kein Widerspruch vorhanden. Dagegen läßt sich der nicht ableugnen, welchen die Vergleichung der Stelle K. XIX, 17. mit K. I, 19. darbietet. Der Dichter hat sich aber dort vergessen; in seinem poetischen Feuer wußte er nicht mehr, daß er in der Einleitung dem Hiob hatte alle seine Kinder nehmen lassen. Auch die besten Dichter (wie viele Beispiele lehren) machen sich bisweilen solcher Fehler der Dichtung schuldig, und ich glaube, man thut weit besser, wenn man diese Nachlässigkeitssünde einräumt, als wenn man mit einigen Auslegern unter den בָּנִים K. XIX, 17. entweder Hiobs Enkel, oder Brüder (בְּנֵי בֶטֶן

leib.

leibliche Brüder) oder Sklaven (בָּנִים = παιδες) verstehet. Daß die historische Notiz des Epilogs, Hiob hätte alles Verlorne wieder erhalten, wider den Zweck des Buches streite und das darin bestrittene Vorurtheil, Gott verfahre mit den Menschen nach Maaßgabe ihrer Moralität, bestätige, läßt sich nicht einsehen; denn der Zweck des Buches ist, zu zeigen, daß Gott aus unbekannten Gründen, welche in seiner Weisheit verborgen liegen, Glück und Unglück über die Menschen bringe. Wenn also der Verfasser des Buches den Hiob wieder glücklich werden läßt, so will er keineswegs sein neues Glück als Folge seines vorigen unsträflichen Verhaltens darstellen, sondern im Gegentheil läßt er ihn deshalb zu neuem Glücke und Wohlstande kommen, weil er über die Ursachen des Glücks und Unglücks der Menschen verständiger und richtiger, als seine Gegner, geurtheilt d. h. weil er geleugnet hatte, Gott lasse sich in seinem Verhalten gegen die Menschen von ihrer Moralität bestimmen. e) Wenn Prolog und Epilog von späterer Hand hinzugesetzt worden wären, so wäre ohnfehlbar in jenem auch des Elihu gedacht. Dieß ist der entscheidendste Grund für die Aechtheit beider und schließt auch zugleich die Annahme einer späteren Umarbeitung derselben [4]) aus, weil hiebei ebenfalls die Auslassung Elihus in dem Prolog verbessert worden wäre. f) Ohne den Prolog und Epilog ist das Buch ohne Anfang und Ende [5]). Man gebe doch dasselbe Jemanden, der damit noch gänzlich unbekannt ist, ohne Prolog und Epilog in die Hände, und man wird sehen, daß er sich nicht daraus finden kann. Wir täuschen uns, wenn wir annehmen, das Buch auch ohne den Prolog verstehen

zu

zu können, weil wir den Inhalt des Prologs schon kennen und also schon wissen, was man vorher wissen muß, um das Buch verstehen zu können.

1) Hasse's Vermuthungen über das Buch Hiob, am a. O. S. 162 ff. Bernstein über das Alter rc. des Buches Hiob, am ang. O. S. 122 ff. Stuhlmanns Uebersetzung des Buches Hiob, S. 25—40. De Wette Charact. d. Hebr. in den Studien II. S. 285.

2) Gesenius hebr. deutsches Handwörterbuch, Thl. 1. S. 371.

3) s. oben S. 2062 f.

4) s. oben S. 2084.

5) „*Opus omni ex parte imperfectum habes, meros sermones, quorum causam, rationem et finem ignoras, exordium et clausulam si demas,*" schreibt sehr treffend Rosenmüller in s. *Scholiis in V. Test.* P. V. Vol. I. S. 40.

§. 498.

Ueber die Aechtheit der Reden Elihus. K. XXXII — XXXVII.

Ausserdem wurde noch ein weit beträchtlicherer Theil des Buches in Ansehung seiner Aechtheit in Anspruch genommen. Aus Misverstand der Worte תַּמּוּ דִּבְרֵי אִיּוֹב am Schlusse des 31sten Kapitels haben [1]) einige ältere Rabbinen überhaupt alles, was hinter dem 31sten Kapitel noch stehet, also die Reden Elihus und die Rede Gottes nebst dem Epilog für unächten Zusatz erklärt. Mehrere christliche Gelehrte [2]) in neuern Zeiten haben sich aber bloß mit der Bestreitung der Aechtheit der Reden Elihu's begnügt, und sie haben hauptsächlich fol-

folgende Argumente aufgestellt: a) Elihu wird im Prolog nicht unter den, den Hiob besuchenden, Fremden genannt; b) er erhält auf seine Reden von Hiob keine Antwort, welches der Verfasser des Buches gewiß nicht unterlassen haben würde, wenn Elihus Reden von ihm wären; auch nimmt die Rede Gottes auf Elihu keine Rücksicht und er erhält weder Lob noch Tadel: c) in Elihu's Reden wehet ein ganz anderer Geist, sie sind sehr breit und ermüden durch die darin herrschende Redseeligkeit; dabei ist aber doch der Ausdruck oft schwerer, dunkler und härter als in den andern Reden; auch wird in ihnen eine verschiedene Manier bemerkt: in ihnen wird nämlich Hiob oftmals mit seinem Namen angeredet, was in den Reden des Eliphas, Bildad und Zophar niemals geschieht; d) auch unterscheiden sich die Reden Elihus von dem übrigen Theile des Buches durch den Gebrauch ganz eigenthümlicher Wörter und Wendungen [3]; e) Elihu spricht (indem er Leiden und Widerwärtigkeiten, welche Gott den Menschen zusendet, für Besserungsmittel erklärt XXXIII, 12 ff.) über den Gegenstand des Streites mehr Wahres, als die drei übrigen Freunde Hiobs, ob er gleich als ein junger Mann charakterisirt ist; wie paßt dieß zu einem Buche, welches sonst den Aussprüchen alter Leuthe ein so großes vorgreifendes Ansehen beilegt? f) In Kap. XXXVI, 22 — XXXVII, 24. ist offenbar dem vorgegriffen, was sich der Dichter für die Rede Gottes vorbehalten hatte; g) Hiob läßt am Schlusse seiner letzten Rede (XXXI, 35.) die Erscheinung Gottes ganz in der Nähe erwarten, aber nur zu lange wird sie durch Elihus Reden aufgehalten; h) man kann aber auch

auch dieß sagen, daß die Erscheinung Gottes auf das 31ste Kapitel gar zu rasch und zu plötzlich und ohne gehörige Vorbereitung erfolgt, besonders da sie im Gewitter geschieht; dieß mußte einer müßigen Hand hinlängliche Veranlassung geben, diese Episode, deren Finalzweck war, das annähernde Gewitter zu beschreiben (XXXVII, 21 ff.), zu verfertigen und einzuschieben; i) endlich sagt man: die Tendenz des Gedichtes ist in diesen Reden ganz verfehlt. Der gewöhnliche Glaube, daß Gott die Schicksale der Menschen nach ihrer Moralität bestimme, wird von dem Verfasser bestritten, und gerade für diesen Glauben spricht auch Elihu, obgleich nach einer andern, indessen nur geringen, Wendung des Gesichtspunctes.

Zahlreich sind zwar diese Argumente, aber doch machen sie den Versuch nicht schwer, sie zu widerlegen: a) daß in dem Prolog des Elihu nicht gedacht ist, kann auf mehr als eine Weise erklärt werden. Vielleicht wollte der Verfasser anfänglich nur einen Confeß von vier Personen niederschreiben, und er dachte also bei der Niederschreibung des Prologs gar noch nicht an eine fünfte Person; im weitern Gedeihen des Werkes, nachdem die vier Confessoren dreimal in der Reihe durchgesprochen hatten, änderte er aber seinen Plan, und weil er noch manches über den Gegenstand sagen zu müssen glaubte, so ließ er einen fünften Redner, diesen Elihu, als Nebenperson auftreten, welcher aber, als solche, weder von Hiob eine Antwort erhalten, noch in der Rede Gottes berücksichtiget werden konnte. — Man kann aber auch die Nichterwähnung des Elihu im Prolog für absichtlich halten; er stellt sich selbst als einen jungen

Mann

Mann dar, der in einem Rund-Gespräche zwischen betagten Männern keine Stelle und Stimme haben dürfe; er spricht auch wirklich erst, nachdem die übrigen schon zu reden aufgehört hatten, und weil er also zum Consess gar nicht gehörte, so antwortet ihm weder Hiob, noch nimmt Gott von seiner Rede Notiz. Es ist also Zeichen der Geringschätzung und Zurücksetzung, warum er auch in dem Prolog nicht genannt wird. b) Das Eigenthümliche der Darstellung, welches Elihus Reden haben, zeugt nur von der Kunst und Gewandtheit des Dichters, in seine Charaktere Mannichfaltigkeit zu bringen. Einiges davon, welches man, nach den Vorzügen abgemessen, die sonst der Vortrag in dem Buche hat, fehlerhaft nennen könnte, dürfte wohl auch auf Rechnung einer augenblicklichen Nachlässigkeit gesetzt werden, ohne daß man der Ehre des Verfaßers zu nahe träte. Der Gebrauch eigenthümlicher Wörter in den Reden Elihus kann in einem Werke, das so viele eigenthümliche Wörter und fremde Wortbedeutungen hat, der Kritik kein Recht geben, dieses oder jenes Stück hinwegzuschneiden. c) Spräche auch Elihu wirklich wahrer und richtiger, als die drei übrigen Gegner Hiobs, so läßt ihn doch der Verfasser mit einer affectirten Bescheidenheit und durchschimmernden Arroganz sprechen, wodurch er stärker als durch Worte ausdrückt, was man auf seine Aeusserungen für einen Werth legen solle. Aber was sagt denn Elihu verschiedenes von dem, was schon Eliphas, Bildad und Zophar gesagt hatten? Auch diese erklärten Unglücksfälle und Krankheiten für Züchtigungen zur Besserung des Sünders [4]), nur der einzige Unterschied findet Statt, daß Elihu diese Idee

aus-

ausführlicher und stärker darstellt, worin vielleicht die Ursache zu suchen ist, warum der Verfasser noch diesen fünften Redner auftreten ließ, weil er sahe, daß er die übrigen Gegner Hiobs nicht deutlich und bestimmt genug darüber hatte sprechen lassen. d) Der Passus K. XXXVI, 22 — XXXVII, 24. enthält zwar viel Aehnliches mit den in der Rede Gottes ausgesprochenen Ideen, indem eine Schilderung von der Macht Gottes gegeben ist, wie sie sich in den Werken und Erscheinungen der Natur äussert; aber ein ganz verschiedener Zweck offenbaret sich hier und dort. Elihu schildert die Macht Gottes, wie sie sich auf die mannichfaltigste und stärkste Weise äussert, um die Freunde Gottes zu beschützen, und die Lasterhaften zu strafen (K. XXXVI, 33.). Elihu spricht also ganz im Sinne der übrigen Gegner Hiobs: auch nach seiner Meinung herrscht in der Menschenwelt das Gesetz der Vergeltung, die Tugendhaften macht Gott glücklich und die Lasterhaften unglücklich. Auf keine Weise kann man aber, nach einer andern diesem Argumente gegebenen Wendung, dieß für ein Kennzeichen der Unächtheit der Reden Elihus ansehen, weil in dieser Behauptung der Zweck des Buches verfehlt wäre. Denn aus diesem Grunde müßte man ja auch die Reden Eliphas's, Bildads und Zophars, ja selbst Hiobs Reden als unächt verwerfen, denn in ihnen ist ebenfalls über die zu lösende Frage nicht so gesprochen, wie es mit dem Zwecke des Verfassers übereinstimmt. Wenn freilich Elihu, nachdem die eigentlichen Consessoren aufgehört hatten, zu sprechen, als Schiedsrichter aufträte, so müßte er nothwendig so über den Streitgegenstand sprechen, wie hernach

nach der Verfasser in der Rede Gottes seine Meinung ausspricht. Aber das ist offenbar der Fall nicht, sondern Elihu reihet sich an die Gegner Hiobs an, und was er sagt, tritt dadurch von selbst in das nämliche Verhältniß zur Rede Gottes, in welchem die Reden Eliphas's, Bildads und Zophars zu derselben stehen. e) Auf das 31ste Kap. könnte allerdings die Erscheinung Gottes sogleich folgen; aber darin liegt kein Grund, die dazwischen stehenden Reden Elihus für unächt zu halten. Schon mehr als einmal (z. B. K. XVI, 19-21. XIX, 25-29.) hatte Hiob auf die Theophanie hingedeutet; mit eben dem Rechte könnte man also alles das, was zwischen einer von diesen Stellen und dem 38sten Kapitel gelesen wird, als einen eingeschobenen Zusatz verurtheilen. f) Daraus, daß am Schlusse der Reden Elihus auf die kommende Erscheinung Gottes auf einer Gewitterwolke deutlicher und bestimmter vorbereitet ist, als in den Endworten der letzten Rede Hiobs, folgt bloß die Möglichkeit, daß ein später lebender Dichter diese Reden eingeschoben habe, um mehr Zusammenhang und Deutlichkeit in den Gang der Dichtung zu bringen. Aber wie gewagt ist nicht überall der Schluß von der Möglichkeit zu der Wirklichkeit? Ausserdem läßt sich diese Sache auch in dem entgegen gesetzten Sinne fassen, wie auch Einige gethan haben. Ist es nicht in der That ein Deus ex machina, wie Gott erscheinen würde, wenn man die Reden Elihus herausnimmt? Gott erscheint im Gewitter; Hiob hatte zwar schon mehrmals auf die kommende Erscheinung Gottes hingewiesen, aber von einer Erscheinung Gottes im Gewitter giebt er niemals einen Wink. Dagegen bestreben

sich

sich Elihus Reden, gerade hierauf die Aufmerksamkeit der Leser hinzulenken, und es scheint das wirklich die Absicht des Verfassers bei diesen Reden gewesen zu sein. Man dürfte also, wenn man nach ästhetischen Regeln urtheilen will, die Reden Elihus sogar für ein ganz wesentliches Stück des Buches Hiob erklären. Dazu hätte man das vollste Recht, wenn, wie Stäudlin[5]) will, in diesen Reden eigentlich der Gegenstand des Streites entschieden und die darauf folgende Rede Gottes bloß eine höhere, feierliche Bestätigung dieser Entscheidung wäre. Allein aus dem, was schon beiläufig über die in Elihus Reden ausgesprochene Hauptidee bemerkt worden ist, wird es gewiß, daß diese Ansicht der Reden Elihus nicht die richtige ist. Demohngeachtet bleibt es aber eine Sache von möglichst großer Gewißheit, daß diese Reden kein fremder Zusatz sind, und mit großem Vergnügen sehe ich, daß auch Gesenius[6]) dieselben für einen zum Ganzen gehörenden Theil erklärt.

1) s. R. Leui Ben Gerson *Comment. in Iob.* ad c. XXXI, 40.

2) Eichhorns Allg. Bibl. d. bibl. Lit. Thl. 9. S. 860 ff. Desselben Einleitung in das A. Test. Thl. 3. S. 597 ff. De Wette's Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus, in Daubs und Creuzers Studien, Jahrg. 1807. N. 2. S. 285. Stuhlmanns Uebersetzung des Buches Hiob, S. 25. 40 ff. Bernstein in der angeführten Abhandlung S. 130 ff.

3) Michaelis (Einleitung in die g. Schriften des a. Bundes, Thl. 1. S. 112 ff.) liefert ein

ein Verzeichniß davon, welches, so kurz es ist, doch manches ohne Noth hineingezogene hat.

4) Eichhorns Einleitung in das a. Testam. Thl. 3. S. 599.

5) Stäudlin am ang. O. S. 133 ff. besonders S. 205 ff.

6) Gesenius Geschichte der hebr. Sprache u. Schrift, S. 34.

§. 499.

Ueber die Authentie des Abschnittes K. XXVII, 7 — XXVIII, 28.

Bernstein [1]) erklärt auch den Abschnitt K. XXVII, 7 — XXVIII, 28. für einen fremden Zusatz, aus folgenden Gründen: a) weil die Aeusserungen Hiobs K. XXVII, 2 — 6. sich sehr schön an seinen Monolog K. XXIX — XXXI. anschließen, b) weil der Abschnitt K. XXVII, 7 — 23. unmöglich von Hiob gesprochen sein kann, indem darin ganz im Geiste seiner Gegner gesprochen ist, c) weil das 28ste Kapitel gerade in dem schwülstigen und hochtrabenden Tone und in dem nämlichen Geiste abgefaßt ist, wie die Reden des Elihu und dadurch einerlei Verfasser mit diesen eingeschobenen Reden verräth.

Hiegegen läßt sich aber einwenden: a) der Widerspruch, in welchem der Passus K. XXVII, 13 — 23. mit Hiobs vorhergehenden Reden stehet, ist allerdings in die Augen fallend, aber dieser Abschnitt gehört auch nicht mehr zur Rede Hiobs, sondern er muß nach Kennicott, Eichhorn und Stuhlmann [2]) dem

Zo-

Zophar zugetheilt werden, welcher in dem dritten Rundgespräche nicht leer ausgehen darf. Die Verse v. 7—12. können aber gar wohl von Hiob gesprochen worden sein, b) Da die Unächtheit der Reden Elihus nichts weniger als gewiß ist, so spricht im Gegentheil die Gleichheit des Tons, die zwischen Kap. XXVIII. und den Reden Elihus herrscht, für die Aechtheit des 28sten Kapitels.

1) Bernstein am a. O. S. 133 ff.

2) Kennicott *Dissert. generalis in V. Test. ed. Bruns.* S. 539 f. Eichhorns Conjecturen über das Buch Hiob, in s. Allg. Bibl. d. bibl. Literatur, B. 2. S. 613 ff. Stuhlmanns Uebersetzung des Buches Hiob S. 76.

§. 500.

Ueber die Aechtheit des Abschnitts K. XLI, 4—26.

Endlich nimmt auch Bernstein mit Stuhlmann [1]) die Aechtheit des Abschnitts K. XLI, 4—26. in Anspruch und erklärt ihn für einen fremden Zusatz, weil er eine Schilderung des Crocodils enthalte, da doch K. XL, 25—31. schon eine Schilderung desselben vorhergegangen sei. Allein das Wahre ist, daß der Abschnitt K. XLI, 4—26. nicht an seiner rechten Stelle stehet, sondern schon nach K. XL, 31. eingerückt werden muß [2]). Die letzten Kapitel dieses Buches sind nämlich in einer etwas zerrütteten Ordnung auf die Zeiten gekommen, aus welchen die Originale unserer noch vorhandenen Handschriften und die alten Versionen des Buches Hiob stammen. Die Ursachen, welche diese

Zer-

Zerrüttung bewirkt haben, müssen unbekannt bleiben, wenn man nicht an Vermuthungen, von welchen keine gehörig begründet werden kann, ein Wohlgefallen haben will. Die höhere Kritik muß hier, wie so oft bei alten Schriften, aus der Dunkelheit in das Licht führen.

1) Bernstein am a. O. S. 135 ff. Stuhlmann am a. O. S. 135.

2) Eichhorns Conjecturen über das Buch Hiob, am a. O. S. 622 ff.

§. 501.

Auserlesene exegetische Literatur [1]).

Ioh. Drusii *Noua versio et Scholia in Iobum.* Amstelod. 1636. 4.

Seb. Schmidii *in librum Iobi commentarius.* Argent. 1670. 4.

Animaduersiones philologicae in Iobum, in quibus plurima, hactenus ab interpretibus male accepta, ope linguae Arabicae et adfinium illustrantur. Auct. Alb. Schultens. Traj. ad Rhen. 1708. 8. Befinden sich auch in Schultens *Opp. minoribus.* Lugd. Bat. 1769. und sind zum Theil überarbeitet in dem größern Werke:

Liber Iobi cum noua versione ad hebraeum fontem, et commentario perpetuo. Curauit et edidit Alb. Schultens. Lugd. Bat. 1737. 2 Voll. 4.

Liber Iobi in versiculos metrice diuisus, cum Versione Alb. Schultens *Notisque ex eius commentario excerptis. Edidit atque Annotationes suas* ad

ad metrum praecipue spectantes adjecit Ricard Grey. Lond. 1741. 8.

Das Buch Hiob, in einer poetischen Uebersetzung nach Schultens Erklärung mit Anmerkungen von S. Grynäus. Basel 1767. 4.

Alb. Schultensii *Commentarius in Iobum. In compendium redegit, obseruationes adspersit* G. I. L. Vogel. Hal. 1773. 1774. 2 T. 8.

J. D. Cube's poetische und prosaische Uebersetzung des Buches Hiob. Berlin 1769 — 1771. 3 Thle. 8.

Versuch einer poetischen Uebersetzung des Buches Hiob, nebst einigen Vorerinnerungen und einer nachstehenden erläuternden Umschreibung. Von J. Chr. R. Eckermann. Lübeck 1778. 8.

Animaduersiones in librum Iob. Scripsit I. Chr. R. Eckermann. Lub. 1779. 8.

I. Chr. Döderlein *Scholia in libros V. Test. poeticos, Iobum, Psalmos et tres Salomonis.* Hal. 1779. 4.

I. I. Reiske *Conjecturae in Iobum et prouerbia Salomonis.* Lips. 1779. 8.

Das Buch Hiob in zwölf Gesängen, von Fr. Xaver Riedel. Presburg 1779. 8.

Hiob übersetzt von D. G. Moldenhawer. Leipzig 1780. 1781. 2 Thle. 4.

Das Buch Hiob zum allgemeinen Gebrauche, von H. Sander. Leipzig 1780. 8.

Hiob,

Hiob, neu übersetzt mit Anmerkungen von W. Fr. Hufnagel. Erlangen 1781. 8.

Hiob, aus dem hebräischen Original neu übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen zum allgemeinen Gebrauche, von D. Keßler. Tübingen 1784. 8.

Das Buch Hiob aus dem Hebräischen mit Anmerkungen von H. A. Schultens, nach dessen Tode herausgegeben und (vom 30sten Kap. an) vollendet von H. Muntinghe. Aus dem Holländischen mit Zusätzen und Anmerkungen des Hrn. D. und Prof. J. P. Berg, von K. F. Weidenbach. Leipz. 1797. 8.

Hiob (in Reimen) übersetzt. Ein Versuch von S. Chr. Pape. Göttingen 1797. 8.

Das Buch Hiob metrisch (in Hexametern) übersetzt. Ein Versuch von A. S. Block. Ratzeburg 1799. 8.

Hiob übersetzt von J. G. Eichhorn. Leipz. 1800. 8. befindet sich auch in Eichhorns Allgem. Bibl. d. bibl. Literatur, Thl. 10. S. 579 ff.

Hiob ein religiöses Gedicht. Aus dem Hebräischen neu übersetzt, geprüft und erläutert von M. H. Stuhlmann. Hamburg 1804. 8.

Das Buch Hiob bearbeitet von Gaab. Tübingen 1809. 8.

Hiob. In Conz's morgenländischen Apologen. Heilbronn 1803. 8. (eine freie Nachbildung, aber nicht vollendet).

Iobus. Latine vertit et annotatione perpetua illustrauit E. F. C. Rosenmüller. Lips. 1806. 2 Voll. 8. (macht auch den 5ten Theil seiner Scholien aus).

I. C. Velthusen *Sermones Eliae Busitae carminibus religiosis antiquissimis intertexti.* Rost. 1789. 4.

Exegetische und kritische Versuche über die schwersten Stellen des Buches Hiob, Thl. 1. Heft 1. Leipzig 1801. 8.

1) s. oben §. 224. und den Elenchus *interpretum Iobi* vor Rosenmüllers Scholien zu diesem Buche.

§. 502.

Ueber die gnomische oder Sentenzen-Poesie bei den alten Völkern überhaupt und bei den Hebräern insonderheit.

Die Verstandescultur mußte nothwendig einen Stuffengang durchgehen. Von dem Kleinen und von dem Besondern gieng man aus, um zum Großen und Allgemeinen zu gelangen. Man konnte daher nicht gleich philosophische Systeme bauen und das Wissen und Erkennen in seiner ganzen Allgemeinheit aufstellen; sondern man mußte erst einzelne Ideen und Gedanken ausprägen, welches durch Abstraktionen aus den Erfahrungen im Welt- und Menschenleben geschahe. Diese trug man in kurzen Sprüchen vor, und gab ihnen ein poe-

tisches

tisches Gewand. Dadurch entstand nun die Sentenzen-Poesie [1]), welche unter allen alten Völkern, unter Persern, Arabern [2]), Griechen, Scythen, Indiern, Sinesen und Hebräern reiche Früchte getragen und sich im Orient bis auf die neuern Zeiten erhalten hat. Von jener Zeit an, wo die genannten Völker, das eine früher, das andere später, sich zum höhern philosophischen Denken aufschwangen, vertrat die Sentenzen-Weisheit die Stelle der Popularphilosophie, und als solche wurde ihre lange Erhaltung und Verbreitung möglich gemacht. Bei den Hebräern machte sie die zweite Gattung ihrer philosophischen Poesie aus (§. 475.).

Die Griechen nannten einen solchen, in der Form eines Denkspruches ausgesprochenen, philosophischen Gedanken γνωμη und die Hebräer, analog mit den Arabern [3]), מָשָׁל [4]). Ihre Form war verschieden, indem sie bald als bloße simple Sätze, bald als Vorschriften, bald als Spiele des Witzes nach mancherlei Art, z. B. als Gleichnisse, als Sarkasmen, als Räthsel erscheinen. Für das Räthsel hatte aber der Hebräer noch den eigenen Namen חִידָה, weil er das Räthsel von der Gnome unterschied, wenn es bloß ein Spiel des Witzes und des Scherzes war. War aber in das Räthsel eine Lehre oder Moral hineingelegt, so war ihm חִידָה und מָשָׁל einerlei [5]).

1) Hartmanns Versuch einer allgem. Gesch. der Poesie, Thl. 1. S. 26 ff. 306 ff. Zieglers Einleitung zu seiner Uebersetzung der Sprüche Salomo's, S. 1 — 16. Eichhorns Einlei-

leitung in das A. Test., Thl. 3. S. 506 ff. *De veterum Poetarum sapientia gnomica, Hebraeorum in primis et Graecorum commentatus est* Vlr. Andr. Rohde. Hauniae 1800. 8.

2) s. Schnurreri *Bibliothecae Arabicae* P. II. S. 1—33.

3) s. die Abhandlung *de voce* מְתֹל *siue* מָשָׁל aus Meidani, welche stehet vor: *Selecta quaedam ex sententiis prouerbiisque arabicis, a viro summo Thoma Erpenio olim editis. Cum versione latina hic illic castigata, et accessione centum prouerbiorum mere arabicorum — recudi fecit atque e codd. mss. emendauit* Euerardus Scheidius. Hadervici. 1775. 4.

4) s. Rohde am a. O. S. 6 ff.

5) „חִידָה bildlich vorgetragene Lehre, Lehrspruch, dessen tiefen Sinn man nicht auf den ersten Anblick einsieht Prou. I, 16. Es scheint synonym mit מָשָׁל, aber mehr dunkel ausgedrückte, aenigmatische Gnomen zu bezeichnen," Gesenius Hebräisch-deutsches Handwörterbuch, Thl. 1. S. 292.

§. 503.

Die Sprüche Salomo's.

Ob sie alle dem Könige Salomo angehören?

Eine Sammlung solcher Sentenzen oder Gnomen, die von hebräischen Weisen ausgesprochen wurden, ist nun in dem alttestamentlichen Kanon unter eben dieser Aufschrift: מִשְׁלִים enthalten. Sie sollen zwar alle, bloß die zwei letzten Kapitel (XXX. XXXI.) ausgenommen, den König Salomoh zum Verfasser haben, und da

I Reg.

I Reg. V, 12. gesagt wird, daß dieser Monarch 3000 solcher Sprüche ausgesprochen habe; so haben es auch viele Ausleger geglaubt. Allein das unerschöpflichste Genie ist nicht im Stande, eine so große Menge von Gnomen hervorzubringen, da sie sich nicht so schnell nach einander erfinden lassen, indem sie meistens die Frucht eines langen Nachdenkens, und Abstractionen sind, welche von vieljährigen Erfahrungen ausgehen. Salomoh hat zwar ohne allen Zweifel viele solcher Sentenzen niedergeschrieben und bekannt gemacht; aber vor, zu und nach seiner Zeit thaten dasselbe auch noch viele andere weise Männer seiner Nation. Was nun sowohl in ältern als in spätern Zeiten anderwärts geschahe, daß die Nachwelt solche coursirende Sentenzen auf einen, vor allen andern berühmten, Mann zurückleitete, das geschahe auch unter den Hebräern. Die Griechen eigneten ihre meisten Gnomen dem Pythagoras [1]), die Araber die ihrigen dem Lockman, dem Abu Obeid, dem Mophaddel, und dem Meidani [2]), die nordischen Völker die ihrigen dem weisen Könige Odin [3]) zu; eben so eigneten nun die Hebräer ihre Denksprüche ihrem weisesten Könige, dem Salomoh, zu, weil es von ihm bekannt war, daß er in dieser Art philosophischer Poesie mehr als andere geleistet hatte. Ein Theil davon gehört ihm aber wirklich an, doch ist es schwer, ja unmöglich, auszumitteln, gerade welche? Bloß hin und wieder läßt sich negativ bestimmen, was ihm nicht angehören könne. Viele dieser Denksprüche verrathen nämlich einen Verfasser, welcher auf einem andern Lebensstandpuncte stand, als Salomoh. Ob auch einige vorkommende

Spu-

Spuren eines spätern Sprachgebrauches [4]) so sicher sind, um daraus auf den Ursprung einiger Gnomen um die Zeit des Exils schließen zu können, läßt sich schwerlich bejahen. Aus dem allem ergiebt sich also das Resultat, daß das Buch, welches im alttestamentlichen Kanon unter dem Titel מִשְׁלֵים stehet, zwar vieles enthalte, was ein Eigenthum Salomohs ist, aber ihm keineswegs, auch mit Ausnahme der Anhänge, ganz angehöre. Es ist dieses Buch, um ihm den passendsten Namen zu geben, die gnomologische Anthologie der alten Hebräer.

1) *Sententiosa vetustissimorum quorumdam poetarum opera. Praefatus est* Ch. G. Heyne. *Edidit* E. G. Glandorf. Lips. 1776. 8. R. F. Ph. Prunck *gnomici poetae graeci.* Argent. 1784. 8.

2) *Specimen prouerbiorum Meidani ex versione Pocockiana edidit* H. A. Schultens. Lond. 1773. 4. *Meidani Prouerbiorum arabicorum Pars. Latine vertit et notis illustrauit* H. A. Schultens. Lugd. Bat. 1795. 4. *Selecta quaedam Arabum adagia, e Meidanensis Prouerbiorum Syntagmate arabice edidit* E. F. C. Rosenmüller. Lips. 1796. 4. *Anthologia sententiarum arabicarum cum scholiis Zamachsjarii. Edidit vertit et illustrauit* H. A. Schultens. Lugd. Bat. 1772. 4.

3) *Eddae Saemandianae pars dicta Havamaal complexa ethicam Odini - Eddae Saemandianae Voluspa continens philosophiam Danorum antiquorum. Edidit* P. Resenius. Gräters Nordische Blumen S. 320. Rohde a. a. O. S. 122 ff.

4) s. Jahns Einleitung in die g. Bücher des a. Bundes, Thl. 2. S. 734.

§. 504.

§. 504.

Innere Oeconomie dieses Buches.

Dieses Buch bestehet aus drei, durch besondere Aufschriften von einander unterschiedenen, Haupttheilen und zwei Anhängen:

Erster Haupttheil: Kap. I—IX. eine im Zusammenhange geschriebene Empfehlung der Weisheit, mit einzelnen Gnomen durchflochten; die Aufschrift ist: מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה בֶן־דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל.

Zweiter Haupttheil: Kap. X — XXIV. Einzelne, nicht zusammenhängende, Parallelen und Sittensprüche, ebenfalls unter der Aufschrift מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה.

Dritter Haupttheil: Kap. XXV — XXIX. Ebenfalls eine Sammlung nicht zusammenhängender salomonischer Denksprüche, welche zur Zeit des Königes Hiskiah zusammengetragen worden ist, wie die Aufschrift lehrt: גַּם־אֵלֶּה מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה אֲשֶׁר הֶעְתִּיקוּ אַנְשֵׁי חִזְקִיָּה מֶלֶךְ יְהוּדָה:

Erster Anhang. Kap. XXX. gehört einem gewissen Agur an; denn er enthält דִּבְרֵי אָגוּר בִּן־יָקֶה, welche kurze Reflexionen, Selbstbekenntnisse, Parallelen und Sittensprüche sind.

Zweiter Anhang: Kap. XXXI. hat die Aufschrift: דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ מַשָּׂא אֲשֶׁר יִסְּרַתּוּ אִמּוֹ und ist ein Fürstenspiegel, entweder von einem Könige Lemoel oder für einen König Lemoel, sei nun der Name historisch oder bloß symbo-

bolisch, geschrieben; geht aber nur bis zu v. 9. denn der Rest des Kapitels enthält, jedoch ohne besondere Aufschrift, einen Lobspruch auf brave, arbeitsame und wirthschaftliche Hausfrauen.

§. 505.

Ueber den ersten Haupttheil Kap. I—IX.

Auf die Aufschrift v. 1. folgt v. 2—6. eine Erläuterung derselben, welche den Zweck der nachfolgenden Sammlung angiebt, und vor dieser steht noch v. 7. das Motto: Ehrfurcht vor Gott ist der Weisheit Anfang, Weisheit und Belehrung verachten nur die Thoren. Mit v. 8. beginnt nun dieser erste Haupttheil, in welchem zwar der Vortrag bisweilen abgebrochen ist, der aber doch als ein ursprüngliches Ganzes angesehen werden muß, weil nach jeder Unterbrechung immer wieder der Faden mit dem Vorhergehenden angeknüpft wird. Der Hauptsatz ist Empfehlung der Weisheit und Darstellung ihres Zusammenhangs mit Gotteserkenntniß und Religiösität, und mit einem glücklichen Leben; der Verfasser spricht in dem Namen eines Vaters (Lehrers) zu seinem Sohne (Schüler). Ziegler [1]) spricht diesen ersten Haupttheil des Buches dem Salomoh ab, weil Salomoh nach I Reg. V, 12. nur kurze Sprüche, Aphorismen, nicht aber etwas der Art im zusammenhängenden Vortrage geschrieben habe, und weil die Aufschrift vor dem 10ten Kapitel andeute, daß das vorangehende nicht von Salomoh sei. Dagegen legt Jahn [2]) den ersten Haupttheil dem Salomoh bestimmt bei und trägt über seine Entstehung folgende Vermuthung vor: Salomoh hat, wie es I Reg. V, 12. heißt, sehr viele Sprü-

che

che geredet oder gesprochen (יְדַבֵּר), welche der Reichskanzler (הַמַּזְכִּיר), der alles, was der König merkwürdiges that und sprach, aufzeichnen mußte, in die Jahrbücher eintrug, auch die Gelegenheit anmerkte, bei welcher der Spruch aus dem Munde des Königes gekommen war. Diese Sprüche sammelte dann eben dieser Reichskanzler auf Befehl Salomohs in ein besonderes Buch, zu welchem nun der weise König den Eingang Kap. I — IX. schrieb oder dictirte." Allein die Arbeiten der Reichsannalisten waren höchstwahrscheinlich bloß rein historisch, und Jahn etymologisirt aus dem יְדַבֵּר offenbar zu viel; denn dieses Wort nöthiget keinesweges, bloß an einen mündlichen Vortrag der Gnomen Salomohs zu denken. Indessen sind doch auch die von Ziegler angegebenen Gründe nicht hinreichend, diesen ersten Haupttheil des Buches dem Salomoh abzusprechen. Denn die Stelle I Reg. V, 12. nöthiget eben so wenig, die schriftstellerische Betriebsamkeit Salomohs bloß auf die Verfertigung kurzer Sprüche einzuschränken; das hier gebrauchte Wort מְשָׁלִים kann auch längere, zusammenhängende, nur sentenzenartig geschriebene, Aufsätze in sich schließen, was der Sprachgebrauch zuläßt, da es bekannt ist, daß schon in allen Zeiten, z. B. das Buch Hiob, ein מָשָׁל genannt worden ist. Und was die Aufschrift vor dem 10ten Kapitel betrifft, so kann sie für keinen Beweisgrund gelten, wenn der folgende Theil des Buches (K. X — XXIV.), vorher eine abgesonderte Sammlung war, welcher der Comportator des Buches seine alte Aufschrift ließ. Auch Rohde [5]) hat die Ungültigkeit dieser Argumente eingesehen. Demohngeachtet bin ich aber doch der Meinung,

nung, daß dieser erste Theil des Buches dem Salomoh nicht angehöre; aber mich bestimmen andere Gründe zu derselben. Es kommt darin Einiges vor, welches der Person Salomohs nicht angemessen ist. Wie konnte der wegen der reichlichen Besetzung seines Harems so sehr berühmte Salomoh so dringend die Vorschrift geben, in der Einheit der Ehe die Quelle des reinsten Lebensglückes zu suchen (V, 18 ff.)? Wie konnte er, dem es nicht unbekannt sein konnte, daß seine Mutter durch einen Ehebruch die Frau seines Vaters David geworden war, so stark vor dem vertrauten Umgange mit dem Weibe eines Andern warnen (VI, 24 ff. VII, 5-23.)? Auch scheint sich der Verfasser bisweilen (VI, 26. 31.) als einen Mann zu verrathen, der im bürgerlichen Stande lebte. Daß in der Aufschrift Salomohs Name stehet, kann nicht hindern, diesen Theil des Buches einem andern Verfasser beizulegen, da es eine bekannte Sache ist, daß man ihm noch andere Schriften fälschlich zugeeignet hat. Hier läßt sich der Irrthum noch leichter erklären oder entschuldigen, weil die Beschaffenheit und der Inhalt dieses Werkchens dem von Salomoh erlangten Ruhme eines Maschaldichters entsprach. Indessen könnte auch noch darüber gestritten werden, ob die Aufschrift v. 1—6. zu diesem ersten Theile des Buches, und nicht vielmehr zu dem ganzen Buche gehöre und erst von dem Redacteur desselben vorgesetzt worden sei? Denn das Alterthum kannte noch viele andere Bücher ohne Titel, und hier konnte das Motto v. 7. denselben vertreten, mit welchem allein versehen das Werkchen eine Zeitlang als eine eigene Schrift im Umlaufe war. Will man das letztere be-

haupten,

haupten, so muß man zwar zugeben, daß der Redacteur des Buches in der Meinung gestanden sei, dieses Werkchen wäre von Salomoh verfaßt, weil er es sonst nicht voran gestellt haben würde; allein es ist doch dann kein historisches Datum, welches für Salomoh als Verfasser spricht, mehr vorhanden, und es bleibt nur bloß der nicht schwer zu führende Beweis nöthig, daß sich der Redacteur in Ansehung des Verfassers dieses ersten Theiles seines Buches leicht habe irren können. Vermuthlich führte ihn oder jeden andern, der dieses Werkchen für ein Product Salomohs ansprach, die Stelle K. VIII, 15. 16. irre.

Ueber die Person des wirklichen Verfassers dieses ersten Haupttheils läßt sich nur so viel sagen, daß er, wie einige Lokalbeziehungen (I, 21. VIII, 3.) wahrscheinlich machen, in Jerusalem geschrieben und zu einer Zeit gelebt hat, wo der levitische Gottesdienst in einem regelmäßigen Gange war (VII, 20.). Wenn zu der Zeit, als der dritte Haupttheil des Buches (K. XXV — XXIX.) mit dem zweiten verbunden wurde, der zweite schon mit dem ersten verbunden war, so muß dieser noch vor Hiskiahs Zeit geschrieben worden sein. Ihn in eine spätere Zeit zu setzen, hat man auch durchaus keinen Grund.

1) Zieglers Uebersetzung der Denksprüche Salomos, S. 24. Eichhorn (Einleitung in das A. Test. Thl. 3. S. 521. 522.) läßt es unentschieden, ob Salomoh der Verfasser dieses ersten Theils sei oder nicht.

2) Jahns

2) Jahns Einleitung in die g. Bücher des a. Bundes, Thl. 2. S. 731.

3) Rohde *de vett. poetarum sapientia gnomica* S. 140 f. Rohde legt diesen Theil dem Salomoh hauptsächlich aus dem Grunde bei, weil der Inhalt ein so ruhiges und glückliches Zeitalter, als wie das salomonische, und einen so weisen Mann als Verfasser voraussetze, als wie Salomoh war.

§. 506.

Ueber den zweiten Haupttheil des Buches. Kap. X — XXIV.

Der zweite Haupttheil beginnt nach der kurzen Aufschrift: Denksprüche Salomohs ohne weiters mit einzelnen Gnomen, die ohne Ordnung und Zusammenhang an einander gereihet sind. Da sich nicht beweisen läßt, daß Salomoh selbst diese Sammlung gemacht hat, so hat man auch keinen Beweis, daß alle darin zusammengestellten Sentenzen von ihm herrühren. Ein Theil von ihnen, vielleicht der größere, mag ihm angehören, aber wahrscheinlich hat ihnen der spätere Sammler manche von andern Verfassern und aus andern, spätern und auch frühern, Zeiten beigemischt. That er es, wie nicht unwahrscheinlich ist, in der Meinung, daß sie ebenfalls dem Salomoh angehören, so ist er bloß dem Glauben seiner Zeit gefolgt, welche alles dieser Art auf den weisen Sittenlehrer Salomoh zurückführte.

Wer auch der Sammler dieses zweiten Theils gewesen sein mag, er muß noch vor Hiskiahs Zeit gelebt

und die Sammlung gemacht haben. Denn der daran angeschlossene dritte Theil, welcher zu Hiskiahs Zeit gesammelt wurde, hat die Aufschrift: **auch dieß sind Sprüche Salomohs**, welche Worte eine **ältere** Sammlung salomonischer Denksprüche voraussetzen, und da kann an keine andere gedacht werden, als an die voranstehende.

Bemerkenswerth ist es, daß in diesem zweiten Theile einige Gnomen zweimal oder dreimal, ja einige sogar noch öfter vorkommen: vgl. XIV, 31. mit XVII, 5. — XIX, 12. mit XX, 2. — XXII, 14. mit XXIV, 20. — XXII, 18. mit XXIII, 10. — XIV, 12. mit XVI, 25. XXI, 2, — XVII, 1. mit XIX, 3. XXI, 9. 19. Diese Erscheinung sucht sich **Jahn** [1]) auf folgende Weise zu erklären; Die Sammlung salomonischer Denksprüche, welche der Reichsannalist aus den Reichsannalen ausgezogen hatte [2]), befolgte in der Stellung der Gnomen eben die Ordnung, in welcher sie in diesen gestellt waren, und hielt sich an diese so genau, daß nichts weggelassen war. Da nun Salomoh öfters bei einer andern Gelegenheit, bisweilen bald hernach, bisweilen nach längerer Zeit, einen und denselben Spruch entweder ganz unverändert oder mit geringer Veränderung wiederholte, so mußte nun auch in der Sammlung der Spruch öfter, und bisweilen auch bald hintereinander vorkommen. — Wenn auch gegen diese Lösung nichts anders einzuwenden wäre, so müßte sie schon aus dem Grunde verworfen werden, weil sie von der Meinung ausgehet, alle in diesem zweiten Theile des Buches enthaltenen Gnomen wären von Salomoh.

Allein

Allein wenigstens bei einigen fällt es gleich in die Augen, daß sie von Verfassern herrühren, die in andern Verhältnissen, als Salomoh, gelebt haben. Kap. X, 5. XII, 10. 11. XIV, 4. XX, 4. XXII, 28. XXIII, 10. 11. XXIV, 27. 30—34. deutet auf einen Landbebauer oder Landwirth, K. X, 15. auf einen unbemittelten, in Dürftigkeit lebenden Mann, K. XI, 14. XIV, 20. auf einen unter einer wohleingerichteten Regierung lebenden Privatmann, K. XI, 26. auf einen gewerbtreibenden güterlosen Stadtbewohner, XII, 4. auf einen Mann, der nicht in der Polygamie lebte, K. XII, 9. auf einen Landbewohner, K. XIII, 7. 8. XVI, 8. XXIII, 20. 21. auf einen, der im Mittelstand lebte, K. XIV, 1. XV, 25. XVI, 11. XVII, 2. XIX, 13. 14. XX, 10. 14. 23. XXIII, 6—8. auf einen Mann aus dem bürgerlichen Stande, Kap. XIV, 21. XVI, 9. XVIII, 23. auf einen Mann vom niedrigen Stande, K. XVI, 10. 12—15. XVIII, 8. XIX, 12. XX, 2. 26. 28. XXII, 29. XXIII, 1—3. XXIV, 21. 22. auf einen, der nicht König war, K. XXI, 5. auf einen, der mit dem Gange der Ereignisse im gemeinen bürgerlichen Leben bekannt war, K. XXI, 17. auf einen, der kein Freund von Lustbarkeiten und Freudenmählern war, K. XXIV, 15. auf einen, der das Nomadenleben führte, hin. Wie viel mag auch noch unter dem Uebrigen nichtsalomonisch sein, da manche Ideen und Gedanken nur anders geformt und ausgedrückt, öfters wieder vorkommen, was doch wohl nöthiget, an verschiedene Verfasser zu denken. Dagegen läßt sich bei den wörtlich gleichen die Einerleiheit des Verfassers nicht ableugnen; aber ihr

öfteres

öfteres Vorkommen läßt sich weit leichter und besser durch die Annahme einer allmählichen Entstehung oder eines successiven Anwachses dieser Gnomensammlung erklären. Der Unbekannte, der sie machte, hat vielleicht viele Jahre lang daran gearbeitet; so wie er einen Spruch erhalten hatte, so schrieb er ihn an die voranstehenden hinzu, ohne eben erst zu untersuchen, ob derselbe in gleicher oder wenig veränderter Form schon eingetragen sei. Auf diese Weise konnte gar nicht verhindert werden, daß einige Gnomen zweimal oder noch öfter aufgenommen wurden. Man könnte die Sache durch neuere Sammlungen von Anekdoten, Epigrammen rc., die auf ähnliche Art entstanden sind und den nämlichen Fehler erhielten, erläutern, wenn sie nicht schon selbst einleuchtend wäre.

Ursprünglich scheint aber diese Sammlung nur bis K. XXII, 16. gegangen zu sein, und wirklich sehen auch Jahn [3]), Ziegler [4]) und Rohde [5]) den Rest für zwei besondere Stücke oder Nachträge an. Denn K. XXII, 17. macht sich als den Anfang eines eigenen kleinen Fascikels von Denksprüchen kund; er heißt: הַט אָזְנְךָ וּשְׁמַע דִּבְרֵי חֲכָמִים, und von v. 18. bis 21. folgt dann eine Empfehlung dieser Weisheitssprüche und ihres Gebrauchs. Schon diese Einleitung, welche der vor dem ersten Theile unseres Buches (I, 2—6.) nicht unähnlich ist, hat in der Darstellung einiges Besondere, noch mehr aber die darauf folgenden Gnomen, die bis Kap. XXIV, 22. fortlaufen. Ausserdem zeichnen sie sich durch größere Ausführlichkeit und durch mehr Zusammenhang aus und Ziegler [6]) bemerkt

noch folgendes: es findet sich in ihnen nicht mehr der ächte Parallelismus. Der Verfasser nimmt besonders auf den Umgang mit Fürsten und Königen Rücksicht; ein Kennzeichen späterer Zeit, wo man schon an einen Hof gewöhnt war. Er liebt den häufigen Gebrauch der Pronomen als Ausrufungspartikeln; ebenfalls ein Kennzeichen späterer Zeit; denn wenn sie gleich auch im Arabischen sehr häufig sind [7]), so wird man doch keine Stelle aus dem A. Testamente aufzeigen können, wo sie so häufig vorkommen, als hier. Sonst hatte meistentheils jeder Vers seine eigene Gnome, hier machen gewöhnlich zwei oder drei Verse eine Sentenz aus. Die Bilder werden kühner, sind aber doch nicht so gesucht als in dem dritten Theile unseres Buches. Aus diesen Ursachen spricht nun Ziegler von diesem Abschnitte dem Salomoh alles ab und hält ihn für ein heterogenes Stück, das eine Zeitlang für sich als ein eigenes Schriftchen bestanden hat. Man könnte vermuthen, daß dieses Stück mit dem ersten Theile unseres Buches (K. I—IX.) einerlei Verfasser habe, weil einige Aehnlichkeiten gegenseitig vorkommen. Daß dieses Stück eine empfehlende Einleitung hat, wie der erste Theil des Buches, ist schon beiläufig bemerkt worden. Ferner redet hier Einer, der sich als Lehrer ankündiget (XXII, 17. 19. 20.), und der den, welcher die Lehren beherzigen soll, mit dem freundlichen Namen mein Sohn anredet (XXIII, 15. 19. 26.); der Redende fordert seinen Zuhörer öfters zur Aufmerksamkeit auf, alles gerade, wie im ersten Theile, und ganz verschieden von der von K. X—XXII, 16. herrschenden Methode. Allein diese Aehnlichkeiten können bloße Zufälligkeiten sein;

mit

mit Sicherheit läßt sich daraus nicht auf Identität des Verfassers schließen, noch weniger läßt sich darauf die Vermuthung bauen, daß dieses Stück (XXII, 17 — XXIV, 22.) mit dem ersten Theile (K. I—IX.) ursprünglich ein Ganzes ausgemacht habe und nur durch einen Zufall davon abgetrennt und K. X — XXII, 16. dazwischen geschoben worden sei. Hensler nimmt mit Recht einen andern Verfasser an; ob aber, wie er will, der Verfasser ein Lehrer war, dem der Sohn eines vornehmen Mannes zur Erziehung übergeben war, und der eben dieses Schriftchen für diesen seinen Zögling geschrieben hat [8]), muß unentschieden gelassen werden.

Der zweite Nachtrag begreift K. XXIV, 23 — 34. und sondert sich von dem vorhergehenden schon durch seine eigene Aufschrift גַּם אֵלֶּה לַחֲכָמִים auch diese (Sprüche) sind von weisen Männern [9]) ab. Es sind einzelne, nicht mit einander zusammenhängende Gnomen, von welchen selbst Jahn [10]) wahrscheinlich findet, daß sie nicht von Salomoh sind. Hensler [11]) hält sie für einen Nachtrag zu einer gewissen Sammlung von Lehren, die allerlei Ständen in der bürgerlichen Gesellschaft gegeben waren, also nicht zu der unmittelbar vorhergehenden Sammlung (XXII, 17 — XXIV, 22.), sondern zu einer ganz verloren gegangenen und unbekannten. In jedem Falle kann nicht Salomoh für den Verfasser angenommen werden. Rohde [12]) glaubt, dieses kleine Stück wäre später hinzugefügt worden, als der vorhergehende Abschnitt (XXII, 17 — XXIV, 22.), und dieß ist auch wahrscheinlich. Denn wären beide Nachträge mit einander und durch

eine und dieselbe Hand hinzugekommen, so wären wohl die Worte גַּם אֵלֶּה לַחֲכָמִים XXIV, 23., welche offenbar nur von demjenigen herrühren können, der diese wenigen Gnomen hinzufügte, nicht in unserm Texte. Daraus können wir aber auch schließen, daß auch der erste Nachtrag (XXII, 17 — XXIV, 22.) nicht schon von dem Sammler des zweiten Theils unsers Buches, etwa in einer etwas späteren Zeit, hinzugefügt worden ist. Denn bis zu K. XXII, 16. reihet er bloß Gnome an Gnome, und er hat sie doch gewiß nicht alle einzeln aufgefunden, sondern manche schon in kleinen Fascikeln zusammengeschrieben erhalten. Diese haben ohnfehlbar zum Theil auch eigene Aufschriften in der Art, wie wir sie K. XXII, 17—21. finden, gehabt, und hat er sie unterdrückt, um ununterbrochen Gnome auf Gnome zu liefern, so hätte er gewiß auch diese nicht geschont, sondern sie gleichfalls weggelassen. Uebrigens müssen diese beiden Nachträge noch vor Hiskiahs Zeit hinzugekommen sein, denn der folgende dritte Theil des Buches hat die Aufschrift: Auch dieß sind Sprüche Salomohs, welche die Gelehrten Hiskiahs, des Königs von Judah, zusammengetragen haben. Das Wort auch setzt schon andere Sammlungen salomonischer Denksprüche voraus, und diese können keine andern sein als die zwei voranstehenden (K. I — IX. und K. X — XXIV.), an welche diese dritte von Hiskiahs gelehrten Freunden angeschlossen wurde und von welchen also die zweite damals schon zu ihrem gegenwärtigen Umfange angewachsen sein mußte. Daraus läßt sich nun schließen, daß der zweite Theil unsers Buches nach seinem ursprünglichen Umfange (X — XXII, 16.)

16.) zu Hiskiahs Zeit schon ein ziemliches Alter haben mußte, und es gewinnt also die Meinung mehrerer Ausleger, daß derselbe älter sei als der erste (K. I — IX.), eine große Wahrscheinlichkeit.

1) Jahns Einleitung in die göttl. Bücher des alten Bundes, Thl. 2. S. 731.

2) s. oben S. 2174 f.

3) Jahn am a. O. S. 727 f.

4) Zieglers Uebersetzung der Sprüche Salomos S. 273 f. 295 ff.

5) Rohde am a. O. S. 146 ff.

6) Ziegler am a. O. S. 273 f.

7) Schultensii *Animaduersiones philologg.* zu Zachar. VII, 5.

8) Henslers Erläuterung des ersten Buches Samuels und der salomonischen Denksprüche S. 215 ff.

9) So übersetzt Hensler ganz richtig diese Aufschrift; das ל ist das ל auctoris. Ziegler und andere übersetzen unrichtig und zugleich unpassend: Auch dieß sind Sprüche für Weisheitsschüler.

10) Jahn am a. O. S. 730.

11) Hensler am a. O. S. 217. 221. Die Richtigkeit dieser Ansicht hängt fast einzig und allein an der henslerischen Interpretation der Worte לְהָשִׁיב אֲמָרִים אֱמֶת לְשֹׁלְחֶיךָ damit du denen, die dich (zu mir) gesandt haben (deinen Eltern) recht antworten mögest, wenn sie eine Prüfung mit dir anstellen werden, um zu erfahren, was du bei mir gelernt hast.

12) Rohde am a. O. S. 148.

§. 507.

§. 507.

Ueber den dritten Haupttheil des Buches. Kap. XXV — XXIX.

Als dritter Haupttheil des Buches geben sich Kapp. XXV — XXIX. durch ihre schon mehrmals erwähnte Aufschrift zu erkennen. So fern diese Aufschrift sagt, daß diese Gnomen unter der Regierung Hiskiahs gesammelt worden seien, ist ihr völliger Glaube beizumessen; denn von der Regierung dieses Königes ist es bekannt, daß unter derselben für die Literatur der Hebräer Manches geschahe (II Paral. XXIX, 30.), auch hat sich der Ruf von den Hofgelehrten Hiskiahs, wie sie Jahn nennt, in der jüdischen Tradition erhalten [1]), und so wie sie andere Ueberreste der älteren hebräischen Literatur gesammelt haben, so läßt sich von ihnen auch erwarten, daß sie von den noch nicht gesammelten salomonischen Denksprüchen eine Nachlese gemacht und der Nachwelt erhalten haben. Allein verfänglicher ist die Frage: ob sie uns in diesen fünf Kapiteln wirklich salomonische Denksprüche überliefert haben? Jahn [2]) behauptet zwar, daß kein hinreichender Grund vorhanden sei, diese Gnomen dem Salomoh abzusprechen. Allein prüft man sie näher, so muß ihm wenigstens ein Theil davon abgesprochen werden. Kap. XXV, 2 — 7. kann nicht Salomoh, überhaupt kein König, sondern ein Mann, der lange Zeit an einem Hofe lebte, niedergeschrieben haben; in K. XXVII, 11. spricht offenbar kein Monarch, sondern ein Lehrer oder Jugenderzieher [3]); die Gnome K. XXVIII, 16. rüget gerade die Fehler, welche die Regierung Salomohs befleckten und deren Wir-

Wirkung seinem Sohne und Nachfolger die 10 Stämme raubte; die Sentenz K. XXVII, 23 --- 27. kann nur ein Weiser, der das Nomadenleben trieb, niedergeschrieben haben. Dann zeichnen sich die meisten Gnomen dieses dritten Haupttheils auch durch eine verschiedene Methode aus; sie sind dem Mehrtheile nach Parallelen oder Vergleichungen; sie sind überhaupt genommen verwickelter und räthselhafter, entkleidet von dem schlichten Gewande, worin die des zweiten Haupttheils auftreten, tiefsinniger und raffinirter, voll dunkler Anspielungen und gesuchter Bilder, voll von Spuren einer Lebensklugheit, die sie nur da bildet, wo eine Nation schon lange von einem Könige beherrscht ist. Hierin findet Ziegler [4]), der diese Gnomen also schildert, lauter Anzeichen eines späteren Zeitalters, wo die Gnomik schon als Wissenschaft getrieben wurde, welches unter der Regierung des Hiskiahs geschehen zu sein scheint. Doch leugnet Ziegler nicht, daß sich auch in diesem Theile einzelne Gnomen befinden, welche wirklich dem Salomoh angehören; er meint aber, sie möchten nach dem in Hiskiahs Zeitalter herrschenden gnomischen Geschmacke überarbeitet worden sein. Indessen kommen doch auch einige darin vor, welche ganz die simple Gestalt der Gnomen des zweiten Haupttheils tragen, und bei diesen möchte also die Hypothese einer Ueberarbeitung, die aber überhaupt genommen nichts weiter als Hypothese ist, anzunehmen nicht nöthig sein.

Zwei oder vielmehr drei Abschnitte, bemerkt Hensler [5]), lassen sich in diesem dritten Theile des Buches unterscheiden. Es werden Auszüge aus so viel verschiedenen

denen Schriften Salomohs sein, die in Ansehung des Tons und Inhalts merklich von einander abwichen. Der Inhalt von K. XXV — XXVII. und der von K. XXVIII. u. XXIX. sind nicht wenig verschieden. In jenen drei Kapiteln haben die Bemerkungen und Vorschriften zur Beförderung der Klugheit die Oberhand — es fließen sogar öconomische Regeln mit ein K. XXVII, 23 — 27. — ; solche, welche auf die Tugendübung sich beziehen, kommen nicht so häufig vor, und am seltensten wird etwas von Verhältnissen zwischen Gott und den Menschen gesagt, nur Einmal K. XXV, 22. ist davon die Rede. So ist es aber nicht mit K. XXVIII. u. XXIX ; da wird viel öfter von Tugendübung, als von klugem Benehmen gehandelt, und auch verschiedentlich, nämlich K. XXVIII, 4. 7. 9. XXIX, 13. 18. 25. 26. von Gottes Anordnungen und seinem Einflusse auf der Menschen Begegnisse. Einen zweiten Unterschied macht die Art des Vortrags und der Gebrauch gewisser Worte. In Kap. XXV. XXVI. ist der Vortrag oft gekünstelt und mit Vergleichungen angefüllt, auch sind mehrere seltene Worte eingemischt.. Davon sind nun K. XXVIII. XXIX. ganz frei. Indessen ist K. XXVII. auch schon ziemlich frei davon, und aus der Ursache kann man dieß Kapitel, das sonst mit den beiden erstern in Ansehung des Inhalts überein kommt, noch von denselben absondern. Die Denksprüche des 27sten Kapitels mögen aus einer Schrift Salomohs entlehnt sein, die durch den einfachern Ton sich von derjenigen, welche die Sentenzen für K. XXV. XXVI. hergab, durch den Inhalt aber von der, aus welcher K. XXVIII. XXIX. genommen wurden, unterschied. —

So

So richtig die meisten dieser Bemerkungen sind, so ist doch der darauf gebaute Schluß, daß diese Gnomen aus drei verschiedenen Schriften Salomohs ausgezogen seien, höchst unsicher. Zu geschweigen, daß die Existenz so vieler Gnomologien Salomohs sehr zweifelhaft ist, warum hat derjenige, der diesen Auszug gemacht und den beiden voranstehenden Sentenzensammlungen beigefügt hat, sie nicht in ihrem ganzen Umfange ungeschmälert angehängt? Diesen Einwurf sahe auch Hensler voraus und er sucht ihn dadurch abzubeugen, daß er annimmt, dieser Auszug seie für Jünglinge von ansehnlicher Geburt gemacht worden, welche einst in königliche Hofdienste treten sollten. Allein für solche Leser paßt wohl einiges, aber immer nur das wenigste, ja diese Bestimmung bleibt unpassend, wenn sie auch nur auf K. XXV. u. XXVI. eingeschränkt und angenommen wird, daß K. XXVII., XXVIII. u. XXIX. zu einem andern Zwecke zusammengeschrieben worden und anfänglich davon getrennt gewesen wären. Daß Kap. XXV. XXVI. fast lauter Parallelen enthalten, die folgenden drei Kapitel weit weniger, läßt sich weit leichter aus dem Plane der Sammler, zuerst meist Parallelen zusammenzustellen, erklären. Eben dadurch nun, weil dieß bei diesen drei Kapiteln der Plan derselben nicht mehr war, mußten diese eine, sich auch auf den Inhalt der Gnomen erstreckende, unterscheidende Eigenthümlichkeit erhalten. Ob die Sammler diese Nachlese vermeintlicher salomonischer Gnomen aus schriftlichen Quellen geschöpft haben, ist sehr ungewiß; denn da kein besonderer Zweck aus der Sammlung hervorleuchtet, sondern dieselben bloß die Absicht gehabt zu haben schei-

nen, die noch nicht gesammelten salomonischen Gnomen in ein Ganzes zu bringen und als Supplement den beiden voranstehenden Sammlungen anzureihen, so müßten sie gnomische Werke excerpirt haben, in welchen bei jeder Gnome der Name des Urhebers, z. B. Salomohs, angemerkt stand; Gnomensammlungen von dieser Art und Einrichtung waren aber gewiß nicht vorhanden. Man beruft sich zwar auf das Wort הֶעְתִּיקוּ in der Aufschrift K. XXV, 1. um zu beweisen, daß bei der Anlegung dieser Sammlung schriftliche Quellen gebraucht worden seien. Wirklich haben die alten Uebersetzer dieses Wort so verstanden und es kann auch ohne Widerrede so verstanden werden; allein es kann doch auch bloß überhaupt zusammentragen oder auch, nach dem Arabischen ordnen (*ordine disponere*), heissen [8]).

Es kann nicht bezweifelt werden, daß die Ordner dieser Sammlung die beiden voranstehenden Sammlungen (K. I—IX. und K. X—XXIV.) gekannt haben. Die Aufschrift, welche in einer sichtbaren Beziehung auf dieselben steht, macht dieß gewiß. Freilich könnte man vermuthen, daß diese Aufschrift nicht von den Sammlern herrührt, sondern erst in spätern Zeiten hinzukam, und in diesem Falle ließe sich behaupten, daß den Sammlern die beiden voranstehenden Sammlungen unbekannt gewesen wären. Man könnte zur Begründung dieser Behauptung das anführen, daß in diesem dritten Theile des Buches mehrere Gnomen vorkommen, die schon in dem zweiten Theile stehen (vgl. K. XXV, 24. 24. mit XXI, 9. — XXVI, 15. mit XIX, 24. — XXVI, 22. mit XVIII, 8. — XXVII,

12.

12. mit XXII, 3. — XXVII, 13. mit XX, 16.). Allein wie leicht konnte bei diesen wenigen Gnomen das Gedächtniß der Sammler ungetreu werden, da man nicht voraussetzen darf, daß sie so sklavisch arbeiteten, um bei jeder einzelnen Sentenz die voranstehende Sammlung kritisch genau durchzugehen, ob sie sich nicht schon darin fände. Wir nehmen also an, daß die Aufschrift K. XXV, 1. ächt ist, und daß die Ordner dieses dritten Theils die beiden ersten Theile gekannt und den Plan gehabt haben, sie zu suppliren. Ihre Ergänzungen flossen aber höchstwahrscheinlich nicht aus schriftlichen Quellen, sondern sie nahmen sie aus dem Munde des Volkes auf. Mündliche Fortpflanzung war ja bekanntlich das allgemeinste Mittel zur Erhaltung der Gnomen unter allen alten Völkern; und da dieser Theil des Buches gerade sehr viele Parallelen enthält, und Parallelen am leichtesten in Sprüchwörter 7) übergehen, so spricht die Sache selbst für diese Meinung.

1) Im Tractat *Baba Bathra* fol. 15. c. 1. heissen diejenigen, welche hier אַנְשֵׁי חִזְקִיָּה genannt sind, die סִיעָה Societät oder Akademie des Hiskiah; s. oben Thl. 4. S. 1355.

2) Jahns Einleitung in die göttl. Bücher des a. Bundes, Thl. 2. S. 730.

3) Henslers Erläuterung des ersten B. Samuels u. der salomonischen Denksprüche S. 237.

4) Zieglers Uebersetzung der Denksprüche Salomohs, S. 25 f.

5) Hensler am a. O. S. 238 f.

6) Zieg-

6) Ziegler am a. O. S. 300. Gesenius hebr. deutsches Handwörterbuch, Thl. 2. S. 907. Es scheint vor dem Exil dieses הֶעְתִּיק so gebraucht worden zu sein, wie nach dem Exil כָּתַב, s. oben Thl. 1. S. 86.

7) Stäudlin (Geschichte der Sittenlehre Jesu, Thl. 1. S. 243.) bemerkt in Beziehung auf das ganze Buch hierüber folgendes: „Viele Sentenzen in diesem Buche sind eigentliche Sprüchwörter, die ohne Zweifel im gemeinen Leben gebräuchlich und im Munde des Volks waren. Solche Sprüchwörter gehen zuweilen von Weisen und Sittenlehrern aus, und verbreiten sich unter dem Volke. Oft gehen sie auch vom Volke aus, sind die Früchte einer gelegentlichen Bemerkung, die jeder machen kann, sind ganz populär, in der gemeinen, oft selbst unanständigen, Lebenssprache ausgedrückt, und tragen oft noch die Spur von dem individuellen Falle, an welchem sie entstanden sind."

§. 508.

Der erste Anhang.
Agurs Sprüche Kap. XXX.

Die דִּבְרֵי אָגוּר K. XXX. scheinen sich als ein ursprüngliches Ganzes anzukündigen, weil sie noch den Titel הַמַּשָּׂא haben; doch ist es nicht nothwendig, dieses Wort auf das ganze Kapitel zu beziehen, sondern es kann auch nur als Ueberschrift zu v. 1—6. gehören, und das ה articuli scheint wirklich dafür zu sprechen. Unter den verschiedenen Aussprüchen Agurs hatte dieser v. 1—6. den Namen מַשָּׂא erhalten, weil er in der That nichts von der Natur einer Sentenz hat, sondern

dern mehr einem Orakel gleicht. Was nun von v. 7. an folgt, sind theils Bitten, theils Lebensvorschriften, theils moralische Reflexionen, theils und zwar meistens Parallelen. Ueber die Person dieses Agur weiß man nichts, als daß er ein Sohn eines gewissen eben so unbekannten Jakeh war; aber der Character seiner Aussprüche und der Gebrauch gewisser Worte scheint gewiß zu machen, daß er nicht vor Hiskiahs Zeit gelebt hat. Indessen einige Uebersetzer und Ausleger haben אָגוּר gar für keinen Eigennamen angesehen. Hieronymus und R. Salomo nehmen das Wort als symbolischen Namen von dem Könige Salomoh und übersetzen Sammmler, von אָגַר *colligere*, part. pass. mit activer Bedeutung [1]); allein wie kann denn Salomoh ein Sohn des Jakeh heissen? Soll vielleicht auch יָקֶה ein symbolischer Name Davids sein? Eichhorn [2]) möchte, wenn das Wort ein Adpellativ sein sollte, dasselbe, jedoch ohne individuelle Beziehung auf den König Salomoh, nach dem Syrischen durch Weisheitsforscher geben; aber das nachfolgende בִּן יָקֶה scheint doch absolut nothwendig zu machen, אָגוּר für ein nomen proprium zu halten, weil, wenn bei persönlichen Bezeichnungen der Name des Vaters beigesetzt ist, gewöhnlich ein Name, der des Sohnes, vorausgeht; es müßte denn der Name des Verfassers dieser wenigen Aussprüche Ben Jakeh gewesen sein, wofür man allerdings Analogie hätte. Michaelis macht durch Veränderung in der Punctation die ganze Aufschrift zum Anfange der Rede oder des Vortrags; er liest nämlich דִּבְרֵי אֱגוֹר בְּנִי קַח הַמַּשָּׂא Sammle meine Worte, mein Sohn, nimm den göttli-

chen

chen Spruch an. Wenn dieses Kapitel als Fortsetzung oder vielmehr als Beschluß des dritten Theils (K. XXV — XXIX.) angesehen werden könnte, so dürfte diese Aenderung des Textes auf Beifall Anspruch machen. Allein jenes kann man nicht thun, weil das folgende כְּאֻם הַגֶּבֶר dieses Kapitel von den vorhergehenden bestimmt unterscheidet und auf einen andern Verfasser zurückführt. Bei diesem גֶּבֶר muß also an eine gewisse Person gedacht werden, und da unsere Textlesart דִּבְרֵי אָגוּר בִּן יָקֶה offenbar in אָגוּר ein nomen proprium geben will, warum wollen wir also nicht an die Existenz eines gewissen Agur, Jakehs Sohn, glauben?

Die Sprüche, welche dieser erste Anhang liefert, sind an Ithiel und Uchal gerichtet, welches vermuthlich Söhne oder Schüler des Agur waren. Eine andere Meinung hatte aber Döderlein [3]), die er jedoch in späterer Zeit wieder stillschweigend aufgegeben hat [4]). In אִיתִיאֵל nahm er zwar einen Eigennamen an, aber nicht in אֻכָל. In dem Ithiel erkannte er einen Heiden, dessen Diener und Lehrer der Israelite Agur war; der Anfang des Kapitels (v. 1 — 8.) macht einen Dialog zwischen beiden aus, worauf einzelne, in einer andern Beziehung stehende, Sprüche Agurs folgen [4]). Empfehlender wäre nach Zieglers und Henslers [5]) Interpretation diese Stelle; beide wollen weder von einem Ithiel, noch von einem Uchal etwas wissen: jener liest כְּאֻם הַגֶּבֶר לָאִיתִי אֵל (לְדַבֵּר) לָאִיתִי אֵל וַאֲכַל So sprach der Mann: Gott, ich bin müde, ich bin müde und schweige;

ge; dieser aber ändert in diesem Texte das zweimalige לְאִיתִי in לָאִיתִי (Pi.) um, und übersetzt: Freilich sprach der Mann also: ermüdet habe ich Gott, ermüdet Gott, doch ich hörte auf. Allein wozu diese kritischen Operationen, da unser masorethischer Text keine nöthig macht? Hat ein Agur gelebt und Sittensprüche geschrieben, so kann er ja auch zwei Söhne oder Zöglinge, Ithiel und Uchal, gehabt haben, welchen er sie vortrug und bei der schriftlichen Aufzeichnung zueignete [6]).

1) s. Gesenius hebr. deutsches Wörterbuch, Thl. 2. S. 1235 f.

2) Simonis, Eichhorns hebräisches Lexicon, unter d. Worte.

3) Doderlini *Scholia in libros V. T. poett.* S. 167 ff. Dessen Uebersetzung der Sprüche Salomonis, 2te Ausg. S. 103 ff. Auch Hezel (Bibelmerk Thl. 5. S. 167 ff.) folgt im Ganzen dieser Döderleinischen Ansicht.

4) Döderleins theolog. Bibliothek, Thl. 4. S. 879.

5) Zieglers Uebersetzung der Sprüche Salomohs, S. 351 ff. Henslers Erläuterung ꝛc. der sal. Denksprüche, S. 279—283.

6) Naiv ist Schellings (Salomonis quae supersunt, zu K. XXX, 1. und Exc. V. S. 151 f.) Meinung. Er hält Ithiel und Uchal für die zwei Weiber des Agur und nimmt also גֶּבֶר in der Bedeutung *conjux*. Er glaubt, es möchten damals mehrere, die den Namen Agur hatten, gelebt haben, und der, welcher hier gemeint sei, sei von den übrigen durch die Nennung seiner Weiber unterschieden.

§. 509.

§. 509.

Der zweite Anhang.

K. XXXI.

Der zweite Anhang besteht aus zwei an Inhalt verschiedenen Stücken, die auch ohnfehlbar zwei verschiedene Verfasser anerkennen und nur durch Zufall mit einander verbunden worden sind.

Das erste Stück (v. 1 — 9.) enthält Vorschriften für einen König, die ihm, wahrscheinlich bei dem Antritte seiner Regierung, von seiner Mutter ertheilt worden sein sollen. Die Aufschrift läßt es aber in Ungewißheit, ob sie der junge König selbst, nachdem er sie von seiner Mutter mündlich erhalten hatte, oder ob sie seine Mutter für ihn aufgezeichnet hat. Die Aufschrift lautet nämlich so: דִּבְרֵי לְמוּאֵל מַשָּׂא אֲשֶׁר יִסְּרַתּוּ אִמּוֹ, welches zweifach übersetzt werden kann: Sprüche des Königes Lemoel, oder Sprüche für den K. Lemoel ꝛc. Welche Uebersetzung man nun auch wählen mag, so entstehet die Frage: wer dieser König Lemoel oder Lemuel [1]) gewesen sei? Einige Ausleger verfielen auf die Meinung, daß dieser Name nicht historisch, sondern daß darunter ein anderer judäischer König verborgen sei. Grotius hielt לְמוּאֵל für eine Nachbildung von חִזְקִיָּה (Hiskiah), weil das Stammwort למא im Arabischen: *injecta manu cepit* heisse und also mit dem hebr. Zeitwort חָזַק übereinkomme. Andere vermutheten, es sei Salomoh [2]) unter dem Namen לְמוּאֵל (*a Deo* sc. datus (Theodor) = לְאֵל [3]) oder *carissimus Dei* = יְדִידְיָה, welcher Beiname dem Salo-

lomoh nach seiner Geburt von dem Propheten Nathan gegeben wurde II Sam. XII, 25., nach der Bedeutung: *elegit sibi*, welche das arab. Stammwort לאמ Conj. V. hat [4]) bezeichnet. Allein warum soll man sich solchen etymologischen Spielereien hingeben? Entweder war dieser Lemuel ein auswärtiger benachbarter König oder auch nur Nomadenfürst, welcher eine Judäerin zur Mutter hatte, wie Ziegler und andere annehmen, oder dieser Name ist, nach Eichhorns [5]) wahrscheinlicherer Meinung, nur fingirt und leidet also keine historische Beziehung. Demohnerachtet kann er aber doch bedeutsam gesetzt sein und einen König nach dem Herzen Gottes bezeichnen [6]).

Die Beigabe v. 10 — 31. schildert die Tugenden einer guten orientalischen Hausfrau aus dem bürgerlichen Stande, und weil sie alphabetisch ist, so nennt sie Döderlein [7]) nicht unpassend ein güldenes A. B. C. für Frauen. Der Verfasser verräth eine solche genaue Kenntniß von den Beschäftigungen einer Frau, die an einen, nebst Ackerbau zugleich Gewerb treibenden, Stadtbewohner (v. 16. 25.) verehlichet ist, daß er kein König oder Fürst, sondern ein braver Bürgersmann gewesen sein kann.

Ueber das Alter dieser beiden, in diesem Anhange vereinigten Stücke läßt sich nichts ganz bestimmtes sagen. Döderlein setzte ihre Abfassung über das babylonische Exil herab; allein man hat ihm mit Grund und Recht widersprochen. Doch erlaubt der Gebrauch einiger jüngerer Wörter nicht mehr, als die Abfassung

derselben in die letzte Epoche des jüdischen Staates, zwischen Hiskiah und dem babylonischen Exil, zu setzen.

1) Einige halten das ל für das Präfix und nehmen bloß מוֹאֵל als den Namen des Königes an; allein aus dem 4ten Verse, wo לְמוֹאֵל als Vocativ steht, erhellt, daß dieß unrichtig sei.

2) Schelling (*Excursus VIII. de nomine* למואל (in s. lat. Uebersetzung der salomonischen Schriften S. 153.) hält mit ältern Auslegern diesen Namen für die abgekürzte Form des Namens שְׁלֹמֹה womit ihn seine Mutter benannt und zum Ausdrucke ihrer großen Liebe zu demselben noch das Wort אֵל Deus hinzugefügt habe. „Solent hodienum matres infantum nomina amoris leporisque gratia varia ratione inflectere."

3) s. Gesenius hebr. deutsches Handwörterbuch, u. d. W., Thl. 2. S. 1280.

4) Alb. Schultensii *Comment. in Prouerb. Sal.* S. 498.

5) Eichhorns Einleitung in das A. Testament, Thl. 3. S. 525 f.

6) Hensler (Erläuterung rc. der salom. Denksprüche S. 308 ff.) zweifelt, ob sowohl in der Aufschrift als v. 4. לְמוֹאֵל als nomen proprium stehe, und der Grund dieses Zweifels ist der Mangel des ה artic. in dem nachfolgenden Worte מֶלֶךְ v. 1. Er will daher lieber מוֹאֵל als ein Adpellativ ansehen, in der Bedeutung: Entschluß, Neigung, von יָאַל, und so übersetzen: v. 1. Aussprüche über eines Königes Neigungen, v. 4. Auf den Wein gehe der Könige, der Könige Neigungen nicht. Wir wollen zu dieser Uebersetzung gar nichts sagen als das Einzige,

daß

daß יאל nur im Hiphil die Bedeutung: wollen, sich etwas vornehmen hat. Der Grund, von welchem Hensler ausgehet, ist auch nicht haltbar; nicht zu gedenken, daß sich die hebräischen Schriftsteller im Gebrauche des Artikels öfters verirren, so kann der Artikel gar nicht einmal stehen, wenn es richtig ist, was wir angenommen haben, daß למואל keine historische Person, sondern einen fingirten König bezeichnet: „Sprüche für Lemuel, einen König, eine Lehre, die ihm vortrug seine Mutter."

7) Döderleins Uebersetzung der Sprüche Salomos, S. 201.

§. 510.

Alter des Buches nach seinem ersten und gegenwärtigen Umfange.

Die Aufschrift des dritten Theils (K. XXV, 1.) giebt zu erkennen, daß zu Hiskiahs Zeit nicht nur die beiden ersten Theile schon vorhanden waren, sondern daß schon damals mit ihnen der dritte Theil zu einem Ganzen verbunden worden ist. Das war der ursprüngliche Umfang des Buches. Ob der Redacteur die beiden ersten Theile schon mit einander verbunden erhalten hat, oder jeden einzeln und abgesondert, läßt sich nicht entscheiden. Doch ist jenes um vieles wahrscheinlicher; denn hätte er die drei Theile einzeln an einander gefügt; warum hätte er denn bloß vor dem dritten die Worte: auch das sind Sprüche Salomohs, gesetzt? Dieses auch hätte er ja eben so gut schon der Aufschrift des zweiten Theils beifügen können. Man muß daher vermuthen, daß er den zweiten Theil schon mit

 dem

dem ersten in ein Ganzes zusammengeschrieben in die Hände bekam. Er fügte nun den dritten, zu seiner Zeit von den Gelehrten Hiskiahs gesammelten, Theil hinzu. Vielleicht waren es aber diese selbst, welche das Buch redigirten.

Die beiden Anhänge können nicht schon zu Hiskiahs Zeit hinzu gekommen sein, weil sie schwerlich damals schon geschrieben waren. Ob sie noch vor dem Anfange des Exils hinzugefügt worden, und ob sie zu gleicher Zeit hinzugekommen sind, oder ob sie erst weit später die Sammler des dritten Theils des alttestamentlichen Kanons hinzugethan haben, das sind lauter Fragen, die sich nicht mehr beantworten lassen.

§. 511.

Auserlesene exegetische Literatur [1]).

Ph. Melanchthonis *Explicatio Prouerbiorum.* 1555. und im 2ten Thl. s. *Opp.*

Prouerbia Salomonis cum cura enucleata a Mart. Geiero, *ed. nouiss.* Lips. 1725. 4.

Prouerbia Salomonis. Versionem integram ad hebraeum fontem expressit atque commentarium adjecit Alb. Schultens. Lugd. Bat. 1748. 4. *in compendium redegit et obseruationibus criticis auxit* G. I. L. Vogel, *cum auctario per* G. A. Tellerum. Halae 1769. 8.

Die Sprüchwörter Salomons umschrieben von G. J. L. Vogel. Lpz. 1767. 8.

J.

J. Fr. Hirts vollständige Erklärung der Sprüche Salomons. Jena 1768. 4.

I. I. Reiske *Conjecturae in Iobum et Prouerbia Salomonis.* Lips. 1779. 8.

Zur Exegetik und Kritik des Alten Testaments von A. J. Arnoldi. Frankf. und Lpz. 1781. 8.

Sprüche Salomos neu übersetzt mit kurzen erläuternden Anmerkungen von J. Ch. Döderlein. 3te Ausg. Nberg. u. Altd. 1786. 8.

Ch. G. Struensee's neue Uebersetzung der Sprüche Salomos, herausgegeben von Güte. Halle 1783. 8.

Salomos Denkwürdigkeiten, als Anhang des Buchs der Weisheit übersetzt und durch Anmerkungen erläutert von J. H. Kleucker. Riga 1786. 8.

Neue Uebersetzung der Denksprüche Salomos im Geiste der Parallelen von W. C. L. Ziegler. Lpz. 1791. 8.

Ch. A. Bode salomonische Sittenlehre, oder erklärende Umschreibung der Sittensprüche Salomons. Quedlinburg 1791. 8.

Erläuterung des ersten Buchs Samuels und der salomonischen Denksprüche von Ch. G. Hensler. Hamburg u. Kiel 1796. 8.

Sittensprüche oder Moral des Salomo für Jünglinge, Bürger und alle Stände, über-

übersetzt mit Erläuterungen von R. Ch. Reinhart. Halle 1790. 8.

Die Sprüche Salomos, herausgegeben von Müntinghe, aus dem Holländischen übersetzt von J. E. H. Scholl. 3 Abtheilungen. Frankf. 1802. 8.

Salomonis regis et sapientis, quae supersunt eiusque esse perhibentur, omnia ex Ebraeo latine vertit notasque adjecit I. F. Schelling. Stuttg. 1806. 8.

Denk- und Sittensprüche Salomo's nebst den Abweichungen der alexandrinischen Uebersetzung ins Deutsche übersetzt von J. G. Dahler. Strasburg 1810. 8.

1) s. oben §. 224.

§. 512.

Der sogenannte Prediger Salomohs. Benennung dieses Buches. Mancherlei Erklärungen derselben.

Diese Schrift, welche auch den Büchern der philosophischen Poesie beigezählt werden muß, bietet schon in ihrem Titel große Schwierigkeiten dar. Sie hat die Aufschrift: דִּבְרֵי קֹהֶלֶת בֶּן—דָּוִד מֶלֶךְ יְרוּשָׁלָיִם׃ Es leuchtet in die Augen, daß in dieser Aufschrift das Wort קֹהֶלֶת als Name eines Sohnes des Königes Davids stehet, und wenn מֶלֶךְ יְרוּשָׁלָיִם nicht auf דָּוִד, sondern auf קֹהֶלֶת bezogen werden muß, so kann unter diesem Koheleth Niemand anders als Salomoh ver-

verstanden werden. So soll auch nach dem gegenwärtigen Texte des Buches die Aufschrift verstanden werden; denn K. I, 12. heißt es: Ich Koheleth war König über Israel zu Jerusalem. Unmöglich kann an Absolom gedacht sein, welchen die hebräischen Schriftsteller niemals anders als einen Usurpator darstellen. Daß Salomoh gemeint sei, bestätiget auch der Inhalt des Buches; denn es ist sententiösen Inhalts und als Maschaldichter galt Salomoh über alle andere vor und nach seiner Zeit. Unleugbar ist also Salomoh gemeint. Aber nun tritt die Schwierigkeit ein, daß dieser König unter diesem Namen niemals vorkommt. Um sie zu beseitigen, beruft man sich auf die unleugbare Thatsache, daß die alten orientalischen Könige oft mehrere Namen führten, obgleich nur Einer davon der gemeinübliche war und blieb; so sei es selbst von Salomoh bekannt, daß er noch den ihm von seinem Erzieher, dem Propheten Nathan, beigelegten Namen Jedidiah (II Sam. XII, 25.) hatte. Wahrscheinlich hatte er also auch noch den dritten Namen Koheleth, der aber so wenig historisch wurde, als der Name Jedidiah. Vielleicht wurde ihm aber dieser Name erst von der Nachwelt, in dieser oder jener Beziehung, gegeben, so daß es überflüssig ist, ihn in den historischen Büchern zu suchen. Diese Meinung wurde von sehr Vielen aufgegriffen und nach derselben wird also dieser Name bloß zu einem späteren charakteristischen Beinamen des Königes Salomoh. Verschieden wurde aber der Sinn desselben gefaßt: Einige meinten, man habe den Salomoh קֹהֶלֶת zubenamt, entweder deswegen, weil er jene große und wichtige Volksversammlung

lung (קָהָל) zusammenberufen (I Reg. VIII, 1 ff.), oder weil er an seinem Hofe eine Versammlung weiser und gelehrter Männer (סִיעָה, Akademie, wie sie die Talmudisten bei Hiskiah nennen) hatte, deren Vorsteher Er selbst war: andere geben dem Worte die Bedeutung Lehrer oder Redner (concionator), weil der Vortrag in dem Buche offenbar so gestellt ist, daß man denken soll, Salomoh habe das darin Enthaltene vor einer Versammlung (קָהָל) gesprochen: Andere haben das Wort durch Gnomen- oder Sentenzen-Sammler übersetzt, entweder weil Salomoh in diesem Buche die Aussprüche verschiedener Weisen gesammelt oder weil er sich durch seine Gnomensammlung berühmt gemacht habe: andere nehmen das Wort in der Bedeutung Greis (senex), weil Salomoh dieses Buch in seinem höchsten Alter geschrieben hat, oder weil der spätere Verfasser des Buches auch in diesem Namen andeuten wollte, daß Salomoh es in seinen lezten Jahren verfaßt habe; andere faßten das Wort in der Bedeutung: lebensmüder Weiser, so daß der Name eben das sage, was Seneka ausdrückt: *rectum iter, quod sero cognoui, lassusque errando, aliis monstro;* andere legten dem Worte die Bedeutung Büßender bei, weil Salomoh in dem Buche viele reuevolle Bekenntnisse niederlege oder weil sie ihm der spätere Verfasser aussprechen läßt; anderen ist קֹהֶלֶת (=מַקְהֶלֶת) ein zu den Vätern im Scheol Versammelter (בְּאֱסָף אֶל—אֲבוֹתָיו), ein Abgeschiedener oder Verstorbener, weil der spätere Verfasser des Buches schon in diesem Namen andeutend, daß er den Salomoh als Verfasser dieses Buches nur fingire, damit sagen

gen wollte, daß Salomohs Geist aus dem Reiche der Todten diese Weisheitssprüche zu den Lebendigen heraufspreche [2]). —

Es läßt sich leicht denken, daß diese verschiedenen Erklärungen des zwar nicht an sich selbst, aber doch in der Verbindung, in welcher es in der Aufschrift und hin und wieder auch in dem Contexte dieses Buches gefunden wird, dunklen Wortes קֹהֶלֶת nicht alle gleich gute Gründe haben, worüber aber hier Untersuchungen anzustellen der Ort nicht ist. Nur das Einzige muß bemerkt werden, daß der Einwurf, welchen man aus der weiblichen Form dieses Wortes gegen die Absicht, dasselbe für einen entweder historischen oder symbolischen Personennamen zu halten, gemacht hat, von keiner Gültigkeit ist, weil die Hebräer mehrere Eigennamen mit weiblicher Endigung (z. B. סֹפֶרֶת, פֹּכֶרֶת, עַבְתְיָה, עֲשְׂוָת, צָרְפָה) hatten. Im Arabischen findet sich selbst eine bedeutende Anzahl von Appellativen mit Feminalform und Masculinarbedeutung [3]). Einen grammatischen Grund hat man also nicht, um die Beziehung des Namens קֹהֶלֶת auf Salomoh zu verwerfen.

Indessen sind andere Gründe vorhanden, welche dazu berechtigen. Dieses Wort wird auch Einmal (אָמְרָה קֹהֶלֶת K. VII, 27.) weiblich construirt, welches große Aufmerksamkeit verdient. Denn obgleich Männer-Namen mit weiblicher Endigung im Gebrauche waren, so möchte doch kein Beispiel aufzuweisen sein, daß sie als weibliche Wörter construirt worden

sind.

sind. Schon die Natur der Sache ist dagegen und der grammatische Gebrauch von Feminal-Appellativen mit Masculinar-Bedeutung kann nicht als Beweis gelten. Aus diesem Grunde betrat Döderlein [4]) bei Erklärung dieses Wortes eine andere Bahn und verstand darunter eine gelehrte Gesellschaft oder Akademie, welche Salomoh an seinem Hofe hatte, und in welcher er oft Vorträge und Unterredungen hielt oder anhörte. Zu diesem gelehrten Vereine läßt nun der später lebende Verfasser des Buches das darin Enthaltene den Salomoh sprechen. Diese Fiction hätte sich nun wohl der Verfasser erlauben dürfen, da es eben nicht unwahrscheinlich ist, daß der Weisheit liebende Salomoh einen Kreis gelehrter und gebildeter Männer um sich hatte, mit welchen er sich öfters über philosophische Gegenstände unterhalten hat. Die Consesse der Araber, mit welchen, wie das Buch Hiob lehrt, die Hebräer schon sehr bald bekannt wurden, konnten leicht die Idee dargeben, ein bleibendes Institut der Art zu errichten, und was die Talmudisten von der Akademie (סִיעָה) des Hiskiahs melden, ist gewiß nicht ersonnen. Wie sehr möglich ist es also, daß Hiskiah, der überhaupt die guten Einrichtungen aller ältern bessern Könige nachzuahmen schien, an seinem Hofe bloß ein Institut erneuert hat, das schon Salomoh hatte! Indessen leidet diese döderleinische Erklärung, welche neuerlich auch Nachtigal [5]) wiederholt hat, doch keine durchgängige Anwendung auf das Buch. Denn wie kann man sich von den Worten K. I, 12. אֲנִי קֹהֶלֶת הָיִיתִי מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלִָם die Uebersetzung: Ich, Akademie, war König von Israel in Jerusalem,

salem, gefallen lassen? Wie konnte der spätere Verfasser den Salomoh dieses zu den Mitgliedern seiner gelehrten Societät sagen lassen? Hat denn Salomoh in seinen letzten Jahren die Regierung niedergelegt? Wollte man aber im Präsens übersetzen: ich bin König über Israel ꝛc., wie sonderbar wären nicht dann die Worte, da sie Salomohs Hofgelehrte so unwissend darstellen würden, als ob sie gar noch nicht gewußt hätten, was die Worte sagen? Dieser Einwand gilt auch zugleich gegen die erste Uebersetzung. Wir sehen hieraus, daß, da wegen K. VII, 27. קֹהֶלֶת kein Name Salomohs sein kann, und wegen dieser Stelle (I, 12.) die Bedeutung: Versammlung, Societät oder Akademie nicht angenommen werden darf, mit diesem Worte in einigen Stellen des Buches ein Misverstand, der auf Rechnung ergänzender Abschreiber zu schreiben sein möchte, obwalten muß.

1) Th. Dindorf: *quomodo nomen Koheleth Salomoni tribuatur?* Lips. 1791. 4.

2) Die literarischen Nachweisungen hierüber s. in Carpzouii *Introd. in libros poett. V. T.* S. 200 ff. Biblische Encyklopädie, Thl. 3. S. 429 ff. Nachtigals Koheleth, S. 20 ff. Hänleins und Ammons Neuem theol. Journal, B. 2. S. 513.

3) s. Jahns Einleitung in die g. Schriften des a. Bundes, Thl. 2. S. 828 f. Gesenius's hebräisch-deutsches Handwörterbuch, Thl. 2. S. 1305.

4) Doederleini *Scholia in libros V. Test. poeticos*, S. 170 ff. Desselben Salomons Prediger

diger und Hoheslied neu übersetzt, Vorrede S. XV ff.

5) Nachtigals Koheleth rc. S. 23. Er nimmt mit Döderlein בֶּן דָּוִד in der Aufschrift als Genitiv von dem vorhergehenden קֹהֶלֶת: Versammlung oder Gesellschaft des Sohnes Davids. Obgleich das nachfolgende מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלִָם den Salomoh bezeichnet, so sollte doch dieser Name vorher stehen, wenn diese Uebersetzung für richtig gehalten werden sollte.

§. 513.

Einzig möglicher Weg, dieses Wort befriedigend zu erklären.

Soll dieses Wort nicht in einem ewigen Dunkel unenthüllt liegen bleiben, so muß es der Conjecturalkritik erlaubt sein, eine Operation vorzunehmen. Die zwei ersten Worte der Aufschrift דִּבְרֵי קֹהֶלֶת müssen nothwendiger Weise ächt sein; die folgenden Worte der Aufschrift sind aber ein späterer Zusatz, so wie auch das Wort קֹהֶלֶת jedesmal im Contexte des Buches, wenn es zur Bezeichnung der Person des Königes Salomoh stehet, eine spätere Interpolation ist. Das ist meine Conjectur über dieses schwere Wort, und es eröffnet sich ein doppelter Weg, sie annehmbar zu machen, oder ihr doch so viel Wahrscheinlichkeit zu verschaffen, als auch die beste der andern Erklärungen dieses Wortes hat.

Ursprünglich hatte das Buch bloß die einfache Aufschrift: דִּבְרֵי קֹהֶלֶת, und im Buche selbst stand das Wort

Wort קֹהֶלֶת nirgends, als wo es nothwendig ist, nämlich K. I, 2. VII, 27. XII, 8. Es scheint nicht sehr im Gebrauche gewesen zu sein, weil man es ausser diesem Buche nirgends, auch nicht einmal im Rabbinischen findet. Sehr leicht konnte also einem Abschreiber die Aufschrift des Buches und die so eben genannten Stellen in Ansehung der Bedeutung dieses Wortes so dunkel sein, daß er es willkührlich deutete und nach seiner Deutung die Aufschrift und einige andere Stellen im Buche selbst interpolirte. Es kann keinem einzigen aufmerksamen Leser entgehen, daß die Person, die in einem Theile des Buches spricht, Salomoh [1]) ist oder sein soll; s. K. I, 12 ff. II, 7. IV, 15. Das bemerkte auch jener Abschreiber und nun war es schon bei ihm entschieden, das ungewöhnliche und dunkle Wort קֹהֶלֶת für einen Namen des Königes Salomoh zu halten, weil ohnedieß eine Person darunter verstanden werden zu müssen scheint, da gleich der Anfang des Buches heißt: הֲבֵל הֲבָלִים אָמַר קֹהֶלֶת alles ist Tand, spricht Koheleth. Um nun für die künftigen Leser des Buches dasselbe deutlicher zu machen, erlaubte er sich zuerst den Titel so zu ergänzen, daß er nach קֹהֶלֶת hinzusetzte: בֶּן — דָּוִד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלָיִם. Den Namen Salomoh konnte er deswegen nicht dazu fügen, weil nach seiner Meinung schon קֹהֶלֶת der Name dieses Königes war. Dann that er aber auch noch das, daß er in einer Stelle des Buches, wo Salomoh von seiner Person ganz deutlich spricht, diesen vermeintlichen Namen desselben einschob, nämlich K. I, 12. nach אֲנִי. Von der letzten Perikope des Buches K. XII, 9 — 14., worin das Wort קֹהֶלֶת auch zweimal vor-

vorkommt, kann hier nicht die Rede sein, weil sie ein fremder Zusatz zu dem Buche ist, wie an seinem Orte bewiesen werden wird.

Wir kommen nun wieder auf den ursprünglichen einfachen Titel des Buches: דִבְרֵי קֹהֶלֶת zurück. In welchem Sinne war er von dem unbekannten Verfasser vorgesetzt? Bei der Beantwortung dieser Frage muß man von der Stelle K. VII, 27. ausgehen, wo das אָמְרָה קֹהֶלֶת nöthiget, an eine moralische Person zu denken, und da kann denn nun keine andere Bedeutung des Wortes angenommen werden, als die von Döderlein, Nachtigal und Paulus [2]) angenommene: Gesellschaft, Societät. Das Buch enthält Aussprüche, die in einer Versammlung weiser Israeliten (nicht gerade in einer Makamat, aber doch in einer סִיעָה, wie eine nach der unverwerflichen Tradition am Hofe des Hiskiah war) entweder wirklich vorgetragen worden sind, oder nach der Fiction des Verfassers doch so angesehen werden sollen. Daher beginnt gleich das Werk: הֲבֵל הֲבָלִים אָמַר קֹהֶלֶת הֲבֵל הֲבָלִים הַכֹּל הָבֶל, und mit den nämlichen Worten schließt sich auch K. XII, 8. das Buch. Die Aufschrift ist also zu übersetzen: Aussprüche der (Weisen-) Versammlung; man soll an die an dem Hofe Salomohs bestehende Versammlung von Gelehrten denken, deswegen steht auch K. XII, 8. קֹהֶלֶת mit dem Artikel. So ist nun auch die Stelle K. VII, 27. zu fassen, und man kann, der Sache nach, nichts dagegen einwenden, da es ja zu keiner Zeit etwas ungewöhnliches gewesen ist, daß Vereine oder Corpora-

ra-

rationen die Sprache einer Person führen. Was aber hier im Besondern einen starken Ausschlag giebt, ist das, daß auch die Haririschen Consesse gemeiniglich mit einem: so sprach rc. beginnen.

Auf diese Weise löse ich mir gegenwärtig dieses verschlungene Räthsel; vor mehreren Jahren habe ich aber in einer gelehrten Zeitschrift [3]) eine Meinung vorgetragen, die zwar von demselben Grundsatze ausgehet, aber doch davon verschieden ist. Ich meinte, man dürfe das Wort קֹהֶלֶת in der Bedeutung: *συλλογη, collectio* nehmen, so daß also die ursprüngliche Aufschrift: דִּבְרֵי קֹהֶלֶת so zu fassen wäre: *sententiae collectae.* Zwar ist es gewiß, daß das Stammwort קָהַל im Hebräischen beständig nur sammeln, versammeln in Beziehung auf Menschen, niemals aber in Beziehung auf Sachen heißt. Allein die Sprache in diesem Buche trägt ein sehr starkes aramäisches Gepräge, und im Syrischen wird das Stammwort קָהַל überhaupt in der allgemeinen Bedeutung: *congerere, coacervare* gefunden. Man könnte also auf Entschuldigung rechnen, wenn man bei dem Gebrauche des Wortes קֹהֶלֶת in der Aufschrift einen Einfluß des syrischen Sprachgebrauches annähme. Nur müßte bei dieser Erklärung das Wort קֹהֶלֶת durchgängig, so oft es in dem Contexte des Buches vorkommt, zugleich mit den dazu gehörenden Wörtern, für interpolirt gehalten werden. Weil aber dadurch diese critische Hypothese schwieriger gemacht wird, so habe ich sie mit der vorher vorgetragenen vertauscht. Will man aber die eine mit der andern

dern verwerfen, so bleibt es dabei, was de Wette [4]) sagt, daß der Name קֹהֶלֶת unerklärlich ist.

1) Bloß Paulus (Neuer Versuch über die Koheleth, in dem Neuen Repertorium, B. 1. S. 255 ff.) nimmt an, daß der sprechende König David sei. Hiernach interpretirt er auch die Aufschrift, wo er das Wort בֶּן nach seiner Abstammung von בָּנָה bauen, einrichten, erklärt und übersetzt: Reden der Koheleth, einer Anstalt Davids, des Königs von Jerusalem.

2) Paulus in der angeführten Abhandlung S. 201 ff.

3) In der Recension von Augusti's Einleitung ins A. Testament, in der Jenaischen Allg. Literatur-Zeitung.

4) De Wette's Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus, in Daubs und Creuzers Studien, 1807. Nr. II. S. 288.

§. 514.

Ob Salomoh der Verfasser des Buches sei?

Die sich jedem aufmerksamen Leser aufdringende Bemerkung, daß die Person, welche in diesem Buche spricht, der König Salomoh sein will, hat schon in den alten Zeiten die Meinung erzeugt, daß dieser König der wirkliche Verfasser dieses Buches sei. Auf eine in das hohe Alterthum zurückgehende Tradition würde man aber diese Meinung mit Unrecht zurückführen. Es kommt hier, wie bei allen Büchern des Kanons, weniger auf äusserliche Zeugnisse als darauf an: ob das Buch, nach seinem Inhalte und seiner Sprache beurtheilt, dem Salomoh beigelegt werden kann. Wollte man

man sich nur bloß allein an das Allgemeine halten, so könnte allerdings ein Beweis für Salomoh daraus formirt werden, daß die Weisheit und Klugheit, welche in den Aussprüchen dieses Buches liegt, der Person dieses berühmten Königes ganz angemessen ist. Dieses Argument hält auch wirklich Schelling [1]), der mit van der Palm [2]), Ewald und Dreyer [3]) in den neuesten Zeiten diese Schrift sehr ernstlich dem Salomoh vindicirt hat, für entscheidend. Allein das Meiste kommt auf das Besondere und Einzelne an, und da läßt sich unmöglich verhehlen, daß gegen die Meinung, Salomoh habe dieses Buch verfaßt, sehr Vieles spricht: a) Einiges in dem Buche Enthaltene kann Salomoh nicht niedergeschrieben haben: K. II, 7. würde er sagen, daß er reicher sei, als alle Könige zu Jerusalem vor seiner Zeit. Er war doch bekanntlich erst der dritte König der Israeliten, und von seinen Vorgängern hatte nur allein sein Vater David in Jerusalem residirt. Diese ganze Stelle verräth auch schon überhaupt genommen eine weit spätere Zeit, wo sich die übertriebenen Vorstellungen von dem Reichthume Salomohs gebildet hatten: K. IV, 15. würde Salomoh von seinem Thronerben so sprechen, daß dem weisen Vater und Regenten unmöglich hätte entgehen können, in welches nachtheilige Licht er denselben dadurch bei dem Volke setze. Auch diese Stelle deutet sichtbar auf eine spätere Zeit hin, wo der Concipient schon in einer langen Wirkung die falschen Maaßregeln kannte, durch welche Rehabeam den Glanz des davidischen Hauses um vieles verdunkelt hat. b) Das Buch kann nicht vor der Trennung der Nation in

zwei Reiche geschrieben worden sein; denn K. I, 12. nennt sich der König, welcher spricht, König über Israel zu Jerusalem. Dieser Beisatz wäre zu Salomohs Zeit ganz sonderbar gewesen, da es ausserdem keinen König über Israel gab. Diese Worte zeigen also auf einen Zeitpunct hin, wo man auch von einem Könige über Israel zu Samarien wußte. c) Die Sprache, in welcher das Buch geschrieben ist, trägt einen solchen Charakter, welcher dem salomonischen Zeitalter ganz unangemessen ist [4]). Welcher himmelgroße Unterschied zwischen der Diction dieses Buches und der, welche in den Proverbien herrscht, von welchen gewiß ein Theil dem Salomoh angehört! Schelling [5]) findet zwar in unserm Buche den philosophischen Dialect der Hebräer und glaubt auch manche Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks daraus erklären zu können, daß Salomoh dieses Buch in seinem höchsten Alter geschrieben habe. Aber warum findet sich denn dieser philosophische Dialect nicht auch in den, inhaltsverwandten, salomonischen Gnomen, und wie sonderbar hat es sich denn gefügt, daß dieser zu Salomohs Zeit herrschende philosophische Dialect nach den Zeiten des Exils der gemeine Volksausdruck geworden ist? Das wäre ein Ereigniß, wovon sich in der Geschichte der Sprachen keine Parallele auffinden läßt.

1) Schelling *Salomonis quae supersunt*, in der Vorrede S. X.

2) *Ecclesiastes philologice et critice illustratus a* I. H. v. d. Palm, in der vorangesetzten *Dissert. de libro ecclesiastae* S. 34 ff.

3) Ewalds

3) Ewalds Salomon. Nebst einem Anhange von Dreyer: über das Alter des Koheleths oder Predigers. Gera 1802. 8.

4) Gesenius Gesch. der hebräischen Sprache und Schrift S. 27 ff.

5) *Est liber argumenti magna sui parte philosophici, habuit autem philosophia omnium temporum gentiumque id juris sibi proprii, vt in vocum vsu et in fingendis adeo nouis vocabulis aliquid libertatis sibi sumeret, et notionum rerumque quam verborum obseruantior esset. Quid deinde si dicatur, quod etiam ex ipso libri argumento non parum probabile est, ab Salomone jam ſene scriptum esse librum, ejusque linguam ex longa cum exteris et peregrinis consuetudine traxisse etiam peregrini aliquid,*" Schelling in der angeführten Vorrede S. X f.

§. 515.

Bestimmung des wahren Alters des Buches. Ob es noch vor dem Exil geschrieben sei?

Daß Salomoh in dem Buche spricht, kann für keinen Beweis gelten, daß es Salomoh geschrieben habe. Der Verfasser hatte seine Gründe, diesen berühmten Weisen darin sprechen zu lassen, und man darf daher gar nicht einmal dieses Buch eine dem Salomoh untergeschobene Schrift nennen, weil man nicht beweisen kann, daß der Verfasser die Absicht hatte, dasselbe als eine salomonische Schrift geltend zu machen. Es ist höchstwahrscheinlich bloß Fiction, und eine ganz arglose Fiction, daß Salomoh in dem Buche spricht, eben so wie noch bei einigen andern Büchern, bei welchen der nämliche Fall ist. Mithin

gehört es bloß zur Form oder Einkleidung des Buches, daß es im Namen Salomohs abgefaßt ist, und dem Kritiker bleibt es nun überlassen, das Zeitalter und den Verfasser des Buches auszuforschen. Dieser wird aber ewig unbekannt bleiben, weil die Geschichte über ihn gänzlich schweigt; dagegen läßt sich mit ziemlicher Gewißheit die Zeit ausmitteln, vor welcher das Buch nicht geschrieben worden sein kann.

Bei dieser Untersuchung müssen wir zuerst dessen gedenken, was die Talmudisten über den Ursprung dieses Buches sagen. In *Baba Bathra* c. 1. f. 15. a. heißt es: חִזְקִיָּה וְסִיעָתוֹ כָּתְבוּ יְשַׁעְיָה מִשְׁלֵי שִׁיר הַשִּׁירִים וְקֹהֶלֶת. Diese Worte sind auch in Beziehung auf unser Buch von Carpzov, Bauer und vielen andern in so fern falsch verstanden worden, als man sie so auslegte, als ob von der ersten Consignation oder Abfassung des Buches die Rede wäre; es ist nur die Rede von der Sammlung oder Redigirung des Buches, was in dieser Verbindung bei den Talmudisten und Rabbinen immer das Zeitwort כָּתַב heißt [5]). So muß auch R. Gedaliah verstanden werden, wenn er in Schalscheleth Hakkabbalah f. 66. 6. schreibt: יְשַׁעְיָה כָּתַב סִפְרוֹ וּמִשְׁלֵי וְשִׁיר הַשִּׁירִים וְקֹהֶלֶת, er glaubte, daß der Prophet Jesaiah, welchen er mit andern Rabbinen für die Hauptperson in der gelehrten Societät (סִיעָה) des Hiskiah hielt, dieses und die übrigen nach Salomoh benannten Bücher gesammelt und zu einem Ganzen gemacht habe. Indessen, läßt sich nun auch in der Zukunft nicht mehr von Hiskiah und Jesaiah als Verfas-

fassern der Koheleth sprechen, so bleibt doch für den Kritiker die Sage übrig, daß dieses Buch schon zu Hiskiahs Zeit aus ältern Bruchstücken in ein Ganzes verbunden worden, und also schon vor dem Exil vorhanden gewesen sei. Denn mehr als Sage kann man darin nicht finden, und wahrscheinlich thut man noch zu viel, es scheint nur Vermuthung zu sein, und es muß also erst untersucht werden, ob die Talmudisten nicht falsch gemuthmaßt, ob sie nicht dasjenige, was die gelehrte Societät Hiskiahs vielleicht für einen Theil der Psalmen und, was nicht bezweifelt werden kann, für die salomonischen Sentenzen gethan hatte, aus Uebereilung auch auf unser Buch ausgedehnt und demselben ein viel zu hohes Alter beigelegt haben? Der Inhalt des Buches und das Charakteristische seiner Sprache muß die Entscheidung geben. Aber so weit darf diese Untersuchung nicht mehr ausgedehnt werden: ob das Buch dem Salomoh angehöre oder in sein Zeitalter falle; denn daß jener keinen Anspruch darauf hat, und daß das Buch erst eine beträchtliche Zeit nach ihm zum Vorschein gekommen sein könne, ist schon im Vorhergehenden bestimmt entschieden worden. Es handelt sich gegenwärtig nur davon: ob das Buch noch vor dem Exil, etwan in der Periode von Manasse bis zu Zedekiah, geschrieben sei? Dieses glaubt Schmidt *) aus dem Inhalt des Buches bejahen zu müssen. Er schreibt: „der Verfasser beschäftiget sich viel mit Belehrungen, die sich der Weise vorhalten müsse, wenn er sein Vaterland unter der Regierung eines unfähigen, thörichten oder grausamen, Königes leiden siehet. Sein Weiser fühlt sich aufgefordert, als

De-

Demagoge aufzustehen, an die Spitze seiner Mitbürger hinzutreten und den unfähigen Regenten vom Throne zu stürzen. Mit Mühe hält er ihn ab. — Dieß paßt doch nur in Zeiten, wo die Hebräer ein Königsvolk waren? Als die Juden den persischen Kaisern unterworfen waren, hatten sie wohl hiezu nicht Ursache, noch weniger Kräfte. Und daß damals das Volk die Kräfte hiezu hatte, setzt offenbar der Verfasser voraus. Kap. VIII, 2. heißt es: gehorche dem Gebote des Königes um des, der Gottheit geleisteten, Eides willen; setzt dieß nicht einen König aus der Nation voraus? Wann hätten die Juden einem auswärtigen, heidnischen Könige durch einen Eid nach der Weise ihrer Religion gehuldiget? — Der Verfasser tröstet, der Tirann werde dereinst vom Throne sinken, so wie schon mehrere, die er von diesem heiligen Sitze sinken gesehen habe K. VIII, 10. Er konnte, wenn er nach dem Exil lebte, nur heidnische Könige gesehen haben. War aber der Thron, auf dem diese saßen, in der Juden Augen ein heiliger Sitz, war er, wie der Thron des Gesalbten Jehovahs? Warum so gar keine Spur, daß die Tirannen, von denen der Verfasser spricht, Helden waren? Man erinnere sich der Denkungsart dieses Volkes, und versuche, ob man sich überreden könne, ein Jude habe so schreiben können, wie der Verfasser schreibt, wenn er und Jehovahs ganzes Volk von einem Unbeschnittenen gedrängt wurden?" Gegen dieses Raisonnement ist zuvörderst zu bemerken, daß es von einer zu speciellen Ansicht des Buches oder doch der Stellen, auf welche sich dasselbe beziehet, ausgehet. Im Ganzen

zen ist das Buch gnomenartig, und Gnomen, wenn sie auch individuelle oder specielle Veranlassungen hatten, gehen immer auf das Generelle. Am meisten wird gefehlt, wenn man sie an Zeitereignisse, von denen die Urheber umgeben waren, kettet. Der Sittenlehrer verläßt oft den Standpunct der Zeit, auf welchem er mit seiner Person steht, und versetzt sich in Umstände und Verhältnisse, die er entweder bloß aus der Erinnerung kennt, oder die er sich nur fingirt. Schon diese Bemerkungen sind im Stande, die Meinung niederzuschlagen, daß der Verfasser der Koheleth noch in der Königsperiode der Hebräer, also noch vor dem Exil, hätte müssen gelebt haben. Ausserdem erregt es aber für diese Meinung kein günstiges Vorurtheil, daß alle ausdrücklich bestimmte Beziehung auf die Könige des Volkes Gottes vermißt wird; der Sittenlehrer scheint so absichtlich ganz im Allgemeinen zu sprechen, daß er nicht einmal den Nationalnamen Gottes Jehovah gebraucht. Endlich muß aber auch noch das beherziget werden, daß nicht alles, was das Buch enthält, ein Eigenthum des Verfassers und seiner Zeit zu sein scheint. Dieß gilt vornemlich von den eingestreueten Gnomen und gerade aus diesen ist alles das genommen, worauf sich obiges Raisonnement und der daraus gezogene Schluß gründet. Diese Sentenzen nahm der Verfasser aus dem Munde des Volkes auf, und wie alt mögen sie nicht schon damals in dem Munde des Volkes gewesen sein! Von ihnen läßt sich also immerhin behaupten, daß ihr Ursprung über das babylonische Exil hinaufreicht; das ist aber noch kein Beweis von diesem hohen Alter des ganzen Buches. Die Sprache

des Buches giebt diesen Beweis auch nicht. Denn ob man gleich sagt, daß ein Judäer oder noch mehr ein Schriftsteller aus den zehen Stämmen, die schon weit früher in unmittelbare Verbindung mit aramäisch redenden Völkern gekommen waren, so aramäisirend hätte schreiben können, wie die Koheleth geschrieben ist, so läßt sich doch weiter nichts als im Allgemeinen die Möglichkeit dieses Falls gewinnen. Alles hängt davon ab, ob auch alle einzelne Spracheigenthümlichkeiten dieses Buches damit übereinstimmen. Die unbefangene Kritik muß also den Ausspruch thun, daß dieses Buch gar keinen nöthigenden Grund enthalte, die Abfassung desselben noch vor das Exil zu setzen.

1) s. meine Uebersetzung und Erklärung des Daniel, Thl. 1. S. 89 f.

2) Salomos Prediger von Schmidt, dritter Exkurs: ist dieses Buch vor oder nach dem Exil geschrieben, S. 254—333. Die oben meistens wörtlich ausgehobene Stelle befindet sich S. 299 f. Jahn (Einleitung in die g. Bücher des a. Bundes, Thl. 1. S. 853 f.) hält dieses Argument für gültig, und er thut, was Schmidt selbst nicht thut: er bestimmt den Zeitraum von Manasse bis zum Ende des Reiches Judah, worin die Koheleth von einem Judäer geschrieben worden wäre. Doch schließt er auch den Fall nicht aus, daß ein Bürger des noch bestehenden Zehenstämme-Reiches das Buch geschrieben haben könne, weil die Meutereien gegen Könige in diesem Reiche häufiger waren und die Nachbarschaft von Syrien die Aramäismen früher und leichter in die hebräische Sprache bringen konnte.

§. 516.

§. 516.

Ob das Buch erst nach dem Exil geschrieben worden sei?

Es kann dieses Buch nicht vor der Entstehung des babylonischpersischen Reiches geschrieben worden sein, weil Kap. II, 5. das persische Wort פַּרְדֵּס (παραδεισος) vorkommt. Denn durch Cyrus wurden erst die Perser in den vorliegenden Theil Asiens geführt und früher läßt sich eine Vermischung der hebräischen Sprache mit persischen Wörtern nicht denken. Der Gebrauch dieses Wortes in diesem Buche setzt aber eine Zeit voraus, wo die Hebräer schon in langem Umgange mit den Persern gestanden waren und aus langjähriger Ansicht und Erfahrung die Bedeutung dieses Wortes kannten. Ausserdem wird auch noch das Wort פִּתְגָם VIII, 11. gefunden, welches höchstwahrscheinlich *peigham* in Parsi oder *pedam* in Pehlwi ist [1]. Indessen viele Ausleger sprechen dieses Wort für das griechische φθεγμα an und Zirkel [2]) will noch viele andere Gräcismen in dem Buche entdeckt haben; wenn das wäre, so könnte die Abfassung des Buches höchstens nur in die letzten Zeiten des persischen Reiches, ja vielleicht dürfte es erst in die Zeiten nach Alexander dem Gr. gesetzt werden, denn die Perser fingen zwar schon von Xerxes Zeit an mit den Griechen in Berührung zu kommen, aber die palästinensischen Juden erst von Alexanders Zeit an. Freilich müßten diese Gräcismen des Buches evident erwiesen werden. Zirkel beruft sich zuerst auf die Formel עֲשׂוֹת טוֹב, welche K. III, 12. in der Bedeutung: sich gütlich thun stehe; das

sei

sei dem Hebraismus entgegen, in welchem diese Redensart beständig: Gutes thun oder vollbringen heiße; es leuchte also in die Augen, daß der Verfasser das griechische ευπρατειν im Sinne hatte. Wirklich ist nicht zu leugnen, daß dieser Gebrauch der Formel עָשָׂה טוֹב nicht hebräisch ist; aber es entstehet die Frage, ob sie nicht für einen Syriasmus zu halten sei? Das Stammwort טוֹב heißt im Syrischen gewöhnlich: froh, heiter sein und daß diese Bedeutung auf den spätern Hebraismus übergegangen ist, lehrt die Stelle Esth. I, 10. Kann sich also der Verfasser der Koheleth nicht die Formel עָשָׂה טוֹב in dem angegebenen Sinne selbst gebildet haben? Ferner führt Zirkel das Wort יָפֶה an, welches K. III, 11. in der Bedeutung: zweckmäßig, vortheilhaft stehet, ganz dem hebräischen Sprachgebrauch entgegen, da sonst nur allein טוֹב in dieser Bedeutung gebraucht werde; der Verfasser habe aber das griechische καλον im Sinne gehabt und hebräisch ausgedrückt. Allein die Begriffe: gut, schön, treflich, zweckmäßig, stehen sich so nahe, daß die Wörter, wodurch sie bezeichnet werden, auch ohne fremden Einfluß, synonymisch gebraucht werden konnten. Niemand wird einen Gräcismus annehmen, wenn er sieht, daß das Adjectiv טוֹב Ex. II, 2. Gen. VI, 2. und anderwärts in der Bedeutung: schön vorkommt; eben so ist nun auch hier im umgekehrten Falle mit dem Adjectiv יָפֶה die Annahme eines Gräcismus ganz unnöthig. Sodann beruft sich Zirkel auf das Zeitwort עָשָׂה, welches K. VI, 12. offenbar wie das griechische διαγειν stehe. Das ist zwar allerdings richtig, allein die Formeln עָשָׂה הַפֶּסַח und עָשָׂה הַשַּׁבָּת Ex.

Ex. XII, 48. Num. IX, 10. 14. Deut. V, 15. geben schon zu erkennen, daß die Hebräer das Verbum auch in der Bedeutung: hinbringen gebraucht haben, noch gewisser macht es aber die jüdischgriechische Redensart: χρονον ποιειν Act. XV, 33. Weiter findet Zirkel in dem יֶלֶד הַשֵּׁנִי den griechischen Ausdruck δευτερος τȣ βασιλεως; allein wenn auch wirklich diese Worte so gefaßt werden müßten, so wäre es sehr überflüssig, bei ihrer Erklärung auf die griechische Sprache herunter zu gehen, die diesen Ausdruck selbst aus dem Orient entlehnt hat. Denn δευτερος τȣ βασιλεως ist das תִּנְיָן לְמַלְכָּא Esth. X, 3. I Sam. XXIII, 17. II Paral. XXVIII, 7. Targ. ³), und das wäre nun also auch יֶלֶד הַשֵּׁנִי, in diesem, aber falschen, Sinne gefaßt. Endlich findet Zirkel K. IX, 17. in מֹשֵׁל בַּכְּסִילִים (Erz- oder Kapital-Narr) das griechische πρωτος (πρωτευων) ἐν τοις αφρεσι wörtlich ausgedrückt. Allerdings wird מָשַׁל im A. Testamente nicht so gebraucht, allein wer könnte es für unmöglich halten, daß sich aus der Bedeutung: *dominari* in spätern Zeiten die Bedeutung: *principatum tenere* von selbst hätte entwickeln können? Uebrigens ist die angegebene Parallelisirung und Uebersetzung dieser zwei Worte ungewiß, denn מֹשֵׁל בַּכְּסִילִים scheint einen andringlichen, anmaaßenden Thoren zu bezeichnen, im Gegensatz von einem ruhigen Manne, der andere bescheiden belehrt.

Beweisend ist also keines von allen diesen Beispielen und auch von allen übrigen, welche Zirkel in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der Koheleth noch ange-

angeführt hat [4]). Wenn aber auch wirklich Gräcismen in diesem Buche nachgewiesen werden könnten, so würden wir doch dadurch nicht weiter kommen, als uns schon andere Erscheinungen in dieser Schrift führen. Denn über das Zeitalter der Seleuciden und Lagiden läßt sich die Abfassung dieses Buches unmöglich hinaufsetzen. Die Sprache, in welcher es geschrieben ist, ist so stark aramäisirend, daß sie einen Zeitpunct voraussetzt, wo die gemeine Volkssprache der palästinensischen Juden schon die ostaramäische war und die hebräische Sprache nur noch als kirchliche und Büchersprache gebraucht wurde. Dieß beweisen zuerst die rein aramäischen Wörter, welche der Verfasser gebraucht [5]). Denn nothwendig mußte er wissen, daß sie allen seinen jüdischen Lesern verständlich seien; oder vielleicht war er sich selbst nicht bewußt, daß diese Wörter nicht hebräisch sind, in welchem Falle unser Schluß auf dieses späte Zeitalter noch gegründeter ist. Sodann zeigt sich der aramäisirende Charakter des Idioms dieses Buches nicht weniger in aramäischen Constructionsarten und in den Umschreibungen der Begriffe, welche die Aramäer mit den Wörtern בַּר, בַּיִת und בַּעַל vornehmlich gern machen [6]). Dieß setzt noch weit mehr eine schon lange Angewöhnung des Aramäischen voraus, weil die Nachbildung von Constructionsweisen und von Idiotismen in allen Sprachen, die unter den Einfluß einer andern Sprache kommen, später erfolgt als die Aufnahme einzelner Wörter aus dieser Sprache. Endlich kommen in der Koheleth Wörter vor, welche sich zwar die hebräische Sprache zueignet [7]), die aber nur in den jüngsten Büchern des alttestamentlichen Kanons gefunden werden.

Es

Es läßt sich also mit Zuversichtlichkeit das kritische Urtheil fällen, daß dieses Buch erst nach den Zeiten Alexanders des Gr. geschrieben worden ist, und unter den Chetubin, unter welchen es im Kanon steht, muß es demnach für eines der jüngern Bücher, wo nicht für eines der jüngsten, gehalten werden. Schon seine Stellung darin, indem es einen der letzten Plätze einnimmt, könnte der Kritiker darauf deuten; aber noch mehr weißt die spielende Methode, die darin herrscht, die Tautologien, die sich von einer Stelle zur andern drängen, der künstliche Witz, der sich überall ausspricht, und die Inconsistenz der Gedanken und Ideen auf die letzte Periode der Literatur der Hebräer vor Christus hin. Sollte nun auch das gegründet sein, daß sich in dem Buche auch schon der Conflict der pharisäischen und sadducäischen Meinungen und der Essäismus zeigt, so müßte die Abfassung dieses Buches um so mehr in diese Zeit herabgesetzt werden. Denn die beiden Secten der Pharisäer und Sadducäer kommen erst zur Zeit des Hohenpriesters und Fürsten Jonathan zum Vorschein [8]) und können damals noch nicht lange existirt haben. Eine bestimmte, auch nur entfernte, Bezeichnung dieser beiden Secten wird nun zwar in dem Buche nicht gefunden, aber doch glaubt Zirkel [9]) entdeckt zu haben, daß ihren Grundsätzen entgegen gearbeitet wird, und zwar in der Art, daß der Mittelweg zwischen denselben, als der bessere, empfolen wird. Zirkel findet nämlich, daß der Verfasser des Buches Einer Seits gegen die Trübsinnigkeit und äusserliche Schmutzigkeit der Pharisäer, gegen ihre übertriebene äusserliche Religiosität und ihre Scrupulosität, und ge-

gen

gen das System des Determinismus, welches sie vertheidigten, spricht, so wie Anderer Seits gegen den moralischen Libertinismus und gegen den Unglauben der Sadducäer in Ansehung der Unsterblichkeitslehre. Auch glaubt Zirkel, daß K. IV, 7—11. und K. IX, 2. gegen die Irrthümer der Essäer vom ehelichen Leben, vom Opferdienst und vom Eidschwur gerichtet sei. In dieser Ansicht des Buches liegt allerdings viel wahres, nur darf man sie nicht bis zu einem bestimmten Gegensatze gegen die Meinungen der Pharisäer, Sadducäer und Essäer ausdehnen. Dieß darf schon deswegen nicht geschehen, weil angenommen werden muß, in dem Buche sei die Unsterblichkeit des Geistes und eine künftige Vergeltung gelehrt. Denn daß gerade das Gegentheil behauptet werden muß, haben Schmidt und Hänlein [10]) unwiderleglich bewiesen. Was die Pharisäer, Sadducäer und Essäer Eigenthümliches und Unterscheidendes in ihren Meinungen hatten, schreibt sich nicht erst von dem Zeitpuncte her, als sich diese Secten bildeten, sondern es lag schon früher in dem Schooße des jüdischen Volkes und entstand aus der Gährung, welche in die Masse der religiösen und philosophischen Ideen desselben bei der Aufnahme fremder Begriffe von Persern, Babyloniern und Griechen nothwendiger Weise kommen mußte. Erst dann, als aus dieser Gährung die verschiedenartigen Stoffe abgesondert hervortraten und ein Theil der Gelehrten jenem, der andere diesem anhieng, bildeten sich diese drei Secten. Es läßt sich also nicht behaupten, daß die Koheleth gegen die Pharisäer, Sadducäer und Essäer, als schon bestehende Partheien, polemisirt. Dennoch giebt schon das,

daß

daß doch gegen die Urkeime der Meinungen dieser jüdischen Secten gesprochen wird, einen Beweis von dem jungen Alter dieses Buches. Noch einen andern Beweis dieser Art wollte Bergst [1]) darin finden, daß in dem ganzen Buche der Name Gottes יְהוָה nicht gebraucht ist; diese Erscheinung, meint er, führt auf die Zeiten herab, wo die Juden die Stelle Leuit. XXIV, 16. schon so erklärten, daß es bei Todesstrafe verboten sei, den Namen Jehovah auszusprechen. Allein die chaldäischen Paraphrasen und andere alte rabbinische Schriften machen es gewiß, daß man den Namen Gottes יְהוָה zu schreiben nicht für unerlaubt gehalten hat. Bergst beruft sich zwar auf die alexandrinische Version, worin durchgängig dieser Name durch κυριος ausgedrückt ist; allein einige Theile der alexandrinischen Version sind gewiß älter, als dieser jüdische Scrupel, und da diese Version von mehreren Verfassern ist, dennoch aber in allen Büchern יְהוָה durch κυριος gegeben ist, so liegt es auf der Hand, daß diese Uebersetzungsweise einen andern Grund haben müsse. Dieser läßt sich auch leicht entdecken; die Juden in Alexandrien sahen den Namen יְהוָה nicht als ein nomen proprium, sondern als ein adpellatiuum in der Bedeutung: Herr an. — Ist nun aber auch dieses Argument nicht zu gebrauchen, so berechtigen uns doch die vorher angeführten Gründe zu dem Schlußurtheil: der sogenannte Prediger Salomohs kann erst in der Zeit zwischen Alexander dem Gr. und Antiochus Epiphanus geschrieben worden sein.

1) Zend-Avesta von Kleucker, Thl. 3. S. 171 f. 190. f.

2) Un,

2) Untersuchungen über den Prediger nebst kritischen und philologischen Bemerkungen von G. Zirkel. Würzburg 1792. 8. Eine sehr gelehrte Schrift, die Hochachtung gegen den Verfasser einflößt. Der 8te Paragraph S. 46. ff. handelt von den angeblichen Graecismen der Koheleth, und er ist von Schmidt (in dem schon angeführten 3ten Excurs seiner Bearbeitung dieses Buches S. 278 ff.) einer genauen Prüfung unterworfen worden, die aber nicht ganz befriediget.

3) s. meine Uebersetzung des Daniel, Anmerkung zu K. V, 7. Thl. 2. S. 374. ff.

4) Schmidt hat sie zusammengestellt und gemustert, a. a. O. S. 286. ff.

5) Man findet sie gesammelt in Zirkels Untersuchungen über den Prediger, S. 41.

6) s. Zirkel a. a. O. S. 53 ff.

7) s. Eichhorns Einleitung in das A. Testament, Thl. 3. S. 639. Gesenius Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, S. 28. ff.

8) s. Joseph. *Ant. Jud.* XIII, 5, 9.

9) Zirkel a. a. O. S. 124 ff.

10) Schmidts zweiter Excurs zu seiner Uebersetzung der Koheleth. Kannte und glaubte der Verfasser ein Leben nach dem Tode? S. 221 ff. Ueber die Spuren des Glaubens an Unsterblichkeit und Vergeltungszustand im Koheleth, vorzüglich über die Stelle K. XII, 14. Von Hänlein, in dem Neuen theologischen Journal. B. 4 St. 4. S. 277 ff.

11) Einige Bemerkungen über den Prediger Salomo. Von B. H. Bergst, in Eichhorns

Allg.

Allg. Bibl. der bibl. Literatur, B. 10. St. 6. S. 955. ff.

§. 517.

Ueber die innere Anlage dieses Buches: Ob es ein Dialog sei?

Nach Herder [1]), Eichhorn [2]) und Bergst [3]) wäre die Koheleth in dialogischer Form geschrieben, obgleich der Verfasser unterlassen hätte, den Wechsel der redenden Personen anzuzeigen. Herder findet nämlich darin eine Unterredung über den Lauf der Welt und die Erfahrungen des Lebens zwischen einem grübelnden, kühnen und absprechenden Forscher und — einem Lehrer, der ihm das Verwegene seiner Untersuchungen und Urtheile warnend vorhält. Er theilt deswegen das Buch also ab:

Der Forscher.	Der Lehrer.
K. I, 1 — IV, 16.	K. IV, 17 — V, 8.
V, 9 — VII, 1.	VII, 2 — 15.
VII, 16.	VII, 17 — 23.
VII, 24 — VIII, 1	VIII, 2 — 13.
VIII, 14 — IX, 3.	IX, 4 — 10.
IX, 11 — X, 3.	X, 4.
X, 5 — 7.	X, 8 — XII, 7.

Schluß des Buches K. XII, 8 — 14.

Von dieser Abtheilung weicht aber die Eichhornische etwas ab; sie ist folgende:

Der Forscher.	Der Lehrer.
K. I, 1 — IV, 16.	K. IV, 17 — V, 11.
V, 12 — VI, 12.	VII, 1 — 14.

Der Forscher.	Der Lehrer.
K. VII, 15.	K. VII, 16—22.
VII, 23—29.	VIII, 1—8.
VIII, 9—IX, 6.	IX, 7—10.
IX, 11—18.	X, 1—4.
X, 5—7.	X, 8—XII, 7.

Schluß des Buches K. XII, 8—12.

Bergst findet in dem Buche ein Gespräch zwischen einem jüdischen Sophisten, der die bisher im Morgenlande üblich gewesene sententiöse Art des Vortrags in religiösen und philosophischen Unterredungen verachtet und dagegen nach dem Vorbilde der griechischen Sophisten, die sich mit Alexander dem Gr. in Asien eingeschlichen und auch unter den Juden Nachahmer gefunden hatten, in einem Schwall von aufgedunsenen und spitzfindigen Worten spricht, und zwischen einem orientalischen Weisen von altem Schrot und Korn, welcher die Lehre des morgenländischen Vortrags philosophischer und religiöser Wahrheiten gegen die neu aufgekommene sophistische rettet; er erringt auch den Sieg über seinen Gegner, der geflissentlich in die Person des Königes Salomoh gehüllt ist. Denn, sollten die Leser des Buches denken, wenn selbst der weiseste Mann der Vorzeit nach Art der neuen Sophisten spricht und überwunden wird, so muß die alte morgenländische Vortragsart einen großen Vorzug über die neue behaupten. — In der Abtheilung weicht Bergst von Herder und Eichhorn auch etwas ab; er theilt nämlich so ab:

Der

Der Forscher.	Der Prophet oder der Lehrer.
K. I, 1—IV, 16.	K. IV, 17—V, 11.
V, 12—VI, 9.	VI, 10—VII, 14.
VII, 15.	16—22.
23—29	VIII, 1—8.
VIII, 9—IX, 6.	IX, 7—10.
IX, 11—18.	X, 1—4.
X, 5—7.	X, 8—19.

Mit K. X, 19 schließt Bergst das Gespräch; denn was von K. X, 20. bis zu Anfang des Epilogs K. XII, 9. stehet, hält er für ein eingeschaltetes fremdes Stück.

Kämen nicht in dem Buche Aeusserungen vor, die einander zu widersprechen scheinen, und spräche nicht der Verfasser oder vielmehr der König Salomoh, in dessen Person er sich hüllt, hie und dort bald von sich in der ersten Person, bald zu einem Schüler in der zweiten, so würde man schwerlich auf den Gedanken gerathen seyn, in diesem Buche zwei wechselnde Stimmen zu suchen. Mangel der Anzeige des Wechsels der redenden Personen läßt sich zwar nicht als Einwurf dagegen gebrauchen; denn auch in den Weissagungen des Propheten kommen bisweilen Dialogen vor, und der Wechsel der Personen ist so wenig angemerkt, als in den amoebölschen Psalmen der Wechsel der Chöre und einzelnen Stimmen; allein das Buch selbst trägt, das Einzige ausgenommen, daß in demselben Einer einen Andern anredet, keine Merkzeichen eines Dialogs in sich, und was dieses betrift, so wird niemals gefunden, daß der angeredete das Wort ergreift, und dem anredenden antwortet. Es muß also mit Döderlein und andern [4]) angenommen werden, daß nur Eine Person durchs

ganze Buch spricht, da ohnedem nach jeder schon versuchten Abtheilung die Reden und Gegenreden selten in einer unmittelbaren Ideenverbindung mit einander stehen, sondern den Leser nöthigen, gewaltige Sprünge hin und herwärts zu machen, so daß der Dialog so schlecht geformt wäre, wie man fast kein Beispiel aufzuweisen hätte. Auch wäre das mit der hohen Meinung der spätern Juden von der Weisheit Salomos gänzlich unvereinbar, wenn dieser gepriesene Weisheitslehrer von einem andern zurecht gewiesen und gemeistert sein sollte, was bei dieser Ansicht des Buches der Fall wäre [5]).

1) Herders Briefe, das Studium der Theologie betreffend, Thl. 1. Ausg. 2. S. 180 ff.

2) Eichhorns Einleitung in das A. Testament, Thl. 3. S. 650 ff.

3) Bergst über den Prediger Salomo, in Eichhorns Allgem. Bibl. der bibl. Lit. Thl. 10. S. 963 ff. und dessen Uebersetzung des Prediger Salomo, in der Einleitung.

4) Döderlein in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des Predigers. S. X. ff. Zirkels Untersuchungen über den Prediger, S. 108 ff. Wechseln in diesem Buche zwo verschiedene Stimmen? Erster Excursus zu Schmidts Uebersetzung von Koholeths Lehren, S. 209 ff. Dieser Gelehrte findet in dem Buche eine Art von Selbstgespräch. Rohde *de vett. poetarum sapientia gnomica*, S. 213 ff.

5) Der Einwurf, welchen Rohde a. a. O. S. 221 f. gegen diese Hypothese aus dem Epilog K. XII, 9 — 14. macht, worin Salomoh als der weiseste Mann dargestellt wird, wäre allerdings der wichtigste, wenn dieser

dieser Epilog mit zur Substanz des Buches gehörte. Er konnte aber eben deshalb nicht gebraucht werden, weil unten die Unächtheit dieser Schlußperikope gezeigt werden soll.

§. 518.

Ob das Buch ein morgenländischer Conseß sei?

Indessen den Schwierigkeiten, welchen die Annahme eines Dialogs im Buche in formaler Hinsicht ausgesetzt ist, entgehet man, wenn man dasselbe als einen Conseß oder Makamat nach Art des Buches Hiob betrachtet. Denn bei einem Conseß sind die aufeinander folgenden Theile nicht so genau in einander gefügt als in einem Dialog, wenn nur durch das Ganze ein Hauptgedanke durchläuft, so brauchen die einzelnen Reden sich nicht wie in einem streng zusammenhängenden Gespräche gegen einander zuzuspitzen, sondern ihre Verbindung darf immer etwas vernachlässiget sein; und der Gang der Unterhaltung kann selbst durch eingemischte Erzählungen, mitgetheilte Sentenzen und Gedichte bisweilen ganz unterbrochen werden, wenn nur der abgerissene Faden wieder angeknüpft und das Ende wieder auf den Anfang zurückgebracht wird. Eine dialogische Form dieser Art nimmt auch Paulus [1]) in der Koheleth an. Er geht von der Voraussetzung aus, daß unter dem Namen Koheleth seit Davids Zeiten eine gelehrte Versammlung bestanden habe, in welcher philosophische Discurse gehalten worden wären. Ein solcher zwischen zwei Personen sei dieses Buch, und möge er auch nur fingirt seyn, so spricht die Eine Person unter dem angenommenen Namen des Königes Davids zu der Versammlung, und die andere antwortende Person ist

ist ein Mitglied der Versammlung. Die Rede des Königs an die Versammlung ist aber nach K. IV, 16. durch ein nicht mehr an seiner rechten Stelle stehendes Stück von v. 17. bis K. V, 8. unterbrochen, und läuft nun von K. V, 9., das sich genau an K. IV, 16. anschließt, bis K. VI, 12. im Zusammenhange fort, worauf dann der Redner nicht zusammenhängende praktische Klugheitsregeln beifügt, in welche aber nach K. VII, 15. der Abschnitt K. IV, 17 — V, 8. eingeschaltet werden muß, und welche sich mit K. VIII, 1. endigen. Mit K. VIII, 2. fängt der Andere zu reden an, und antwortet dem Könige im Namen der Versammlung, und auch er fügt seiner Rede von K. IX, 17. an eine Reihe von Klugheitsregeln an, und beschließt sie bei K. XII, 7. Was nachfolgt K. XII, 8 — 14. giebt Nachricht von der Versammlung, worin diese Reden gewechselt worden sind, von ihrem Bemühen für Bildung des Volkes und von ihren literarischen Arbeiten, worunter auch dieses Buch gehöre.

Unter allen Versuchen, in dieses Buch einen festen Plan zu bringen, ist dieser wohl der glücklichste. Schade nur, daß er die Versetzung des Abschnittes K. IV, 17 — V, 8. nothwendig macht, welche kritische Operation immer bedenklich bleibt, weil sie, wenn man ihr genau auf den Grund forscht, lediglich allein von der Absicht ausgehet, in das Buch einen Zusammenhang zu bringen. Aber muß dieser nothwendiger Weise in dem Buche sein? Sodann bleibt man dem Historiker den Beweis schuldig, daß wirklich bis an das Exil herab eine solche von David errichtete Societät (קְהֶלֶת

בְּן

(בֶּן־דָּוִד) bestanden habe, und wenn man dieß auch einräumen will, so kann man doch ihre Dauer unmöglich über das alle königlichen Institute auflösende Exil herab verlängern und man sieht sich in die Nothwendigkeit versetzt, die Abfassung dieses Buches noch über das Exil hinaufzusetzen. Das thut auch Paulus, ohne daß ihm jedoch die Merkzeichen eines jüngern Alters dieses Buches unbekannt wären. Er hält sie nur nicht für entscheidend, und findet in der Unbekanntschaft des Buches mit der Lehre von einem künftigen Leben einen überzeugenden Grund, daß dasselbe noch vor dem Exil geschrieben sein müsse, weil in dem Exil die Israeliten mit dieser Lehre bekannt geworden wären. Allein auf diesen Grund läßt sich kein sicherer Schluß über das Alter des Buches bauen. Denn auch einige erst in sehr späten Zeiten geschriebene Psalme enthalten noch die alte trostlose Lehre von dem bewußtseinslosen und empfindungslosen Schattenleben im Scheol; auch ist es eine bekannte Sache, daß sich ein Theil der spätern jüdischen Gelehrten, welche sich strenge an den alten Nationalglauben hielten und sich deswegen die Rechtglaubigen (צדוקים σαδδȣκαιοι) nannten, die Unsterblichkeitslehre nebst andern neuaufgekommenen Dogmen nicht aufdringen ließen. Aus der Zahl dieser scheint der Verfasser dieses Buches gewesen zu sein; denn daß ihm die Lehre vom künftigen Leben nicht unbekannt war, verräth er in der Stelle K. III, 21.; nach seiner Ueberzeugung war sie aber ungewiß oder doch sehr zweifelhaft.

1) Paulu's Neuer Versuch über die Koheleth, in s. Neuen Repertorium für bibl. und morgenländische Literatur, Thl. 1. S. 201 ff.

§. 519.

Ob das Buch eine spätere Ueberarbeitung alter salomonischer Aufsätze sei?

Stäudlin [1]) hat sich über den Ursprung und die innere Oeconomie der Koheleth folgendermassen geäussert: Salomo hatte alle Freuden des Lebens, edlere und unedlere, reinere und unreinere, im Uebermaaße genossen. Gegen das Ende seines Lebens empfand er oft den Ueberdruß, die Abspannung und Erschöpfung, das Wanken in allen seinen Grundsätzen, welche oft die Folge übermäßigen Genusses zu sein pflegen. Oft versank er in den Zustand einer tiefen Schwermuth, die ihn alle Gegenstände in einer schwarzen Gestalt erscheinen ließ. Er empfand jetzt aufs lebhafteste, daß alles auf der Erde eitel, vergänglich, unvollkommen, und am Ende peinigend und ermüdend sei. Er beklagte das traurige Loos der Menschheit, er sahe überall mehr Uebel als Freuden in der Welt. Er quälte sich mit Zweifeln über die göttliche Vorsehung, und das Glück der Lasterhaften, das Unglück der Tugendhaften verursachten ihm oft die empfindlichste Unruhe, den peinigendsten Schmerz. Er war zu weit vorgeschritten, als daß ihn die Lehre des mosaischen Gesetzes noch hätte beruhigen können, und doch nicht weit genug, um sich das Räthsel des Lebens befriedigend lösen zu können. Vielleicht hat er diesen seinen Zustand in einzelnen Aufsätzen geschildert, welche ein späterer (jedoch noch vor dem babylonischen Exil lebender) Ebräer vorfand und aus ihnen, wie aus gewissen salomonischen Sittensprüchen, die noch nicht gesammelt waren, den Hauptstoff hernahm, aus welchem er dieses Buch zusammen-

gesetzt

gesetzt hat. Er führte also den König Salomoh redend ein, und ließ ihn das Thema vortragen, welches er sich auszuführen vorgenommen hatte. In seinem eigenen Namen setzte er am Ende des Buches einige Bemerkungen hinzu, durch welche das Resultat des Ganzen angedeutet und über den Ursprung des Buches einige Rechenschaft gegeben wurde.

Unstreitig ist das der einzig mögliche Weg, dem Könige Salomoh noch einige Eigenthumsrechte an diesem Buche zu verwahren, nur muß man nicht, wie Stäudlin ohne Grund thut, den Ueberarbeiter über das Exil hinauf, sondern über das Exil herab setzen. Alles, was in der Sprache und den Ideen des Buches auf die Zeiten nach dem Exil hinweist, und auch die Form des Buches gehört dem Ueberarbeiter an; nur die Ursubstanz des Buches, die die höhere Kritik leicht ausscheiden kann, ist salomonisches Gut. Dennoch hat auch diese Hypothese ihre ungefälligen Seiten. Erscheint Salomoh wirklich in seinem Leben so, wie ihn Stäudlin schildert? Warum hat uns der Ueberarbeiter der salomonischen Aufsätze dieselben nicht ungeändert überliefert? In den Zeiten, in welchen er gelebt haben muß, war Salomohs Name schon mit einem so dichten Heiligenschein umgeben, daß man es für eine Sünde gehalten haben würde, Aufsätze seiner Hand in eine andere Gestalt zu werfen. Wie viele Mühe hätte sich auch der Ueberarbeiter gegeben, die Sprache zu modernisiren? Er hätte sie total umgeändert in die Sprache seiner Zeit. Wie stimmt dieß aber mit seiner Absicht überein, dennoch den Salomoh sprechen zu lassen?

Er

Er hätte seinen Zeitgenossen einen glücklichgeretteten Ueberrest der salomonischen Literatur geben wollen, und doch zugleich das ganze Gewand hinweggenommen, worin er als salomonisch hätte kenntlich sein und beglaubigt werden können. Einen so widersprechenden Plan kann doch wohl dieser Schriftsteller nicht gehabt haben.

1) Stäudlins Geschichte der Sittenlehre Jesu, Thl. 1. S. 260 ff. Eine ähnliche Vorstellung von dem Buche hatte schon Wachter (Uebersetzung des Predigers. Memmingen 1723.); er nennt es „einen unordentlichen Extract aus Salomo's Schriften."

§. 520.

Ob das Buch ein bloßer Entwurf zu einem größeren Werke sei?

Von der Voraussetzung eines Ganzen und der Einheit seines Verfassers gehet auch Schmidt [1]) aus, welchen seine Untersuchungen auf folgendes Resultat geführt haben: Die Koheleth, so wie sie vor uns liegt, scheint aus Aufsätzen, in verschiedenen Seelenstimmungen zu verschiedenen Zeiten niedergeschrieben, zu bestehen, und scheint noch kein, völlig für das Publikum bearbeitetes Werk, sondern vielmehr ein, vom Verfasser für sich selbst, zur ferneren Ausarbeitung hingeworfener Broullion oder Entwurf zu seyn. Dieß Urtheil gründet sich auf folgende Wahrnehmungen im Buche: nicht in allen einzelnen Abschnitten herrscht ein gleicher Ton, eine gleich starke Empfindung und eine gleiche Gemühsstimmung: manche zu starke Aeusserungen werden im Verlaufe entweder gemäßigter gefaßt, oder geradezu verbessert und berichtiget; der Verfasser kommt oft

oft wieder auf den nämlichen Gegenstand zurück, um ihn einer neuen Untersuchung zu unterwerfen, über manches wird anfänglich bloß oberflächlich gesprochen und als Gegenstand der Prüfung vorläufig gleichsam nur vorgezeigt, bis weiterhin umständlich und genau davon gesprochen wird: oft steht ein pro und contra da, das sichtbar nur flüchtig hingeschrieben ist, wie die Gedanken dem Verfasser beifielen, ohne daß beides gehörig erwogen ist, was nicht geschehen konnte, wenn nicht der Verfasser die Absicht gehabt hätte, die Sache noch weiter auszuführen: die Wahl der Ausdrücke ist oft so nachläßig, besonders sind manche Perioden mit wiederholten Sätzen und Hauptwörtern so überladen, und manche Floskeln kehren zum Ueberdruße der Leser so oft wieder, daß man deutlich die Flüchtigkeit des ersten Entwurfs erkennt, der erst seine gehörige Feile erhalten sollte.

Daß das Buch in Einer Reihe fort oder auf Einmal niedergeschrieben worden sei, scheint man allerdings nicht behaupten zu dürfen; denn die Menge von Uebergängen von dem Einem zum Andern ist zu groß. Aber daß große Zwischenräume zwischen der Abfassung der einzelnen Abschnitte angenommen werden müssen, scheint mir doch auch kein Grund vorhanden zu sein. Man irrt sich wohl nicht, wenn man den Verfasser für einen Mann hält, der über vieles, was sein Buch enthält, nicht mit sich selbst eins war; in seinem Geiste herrschte eine immerwährende Gährung, bei der augenblicklich das, augenblicklich jenes die Oberhand gewann; eben so stark war der Wechsel seiner Empfindungen und Ge-

Gefühle, und bei diesen innerlichen Zuständen konnte nun natürlicher Weise auch sein Stil weder die gehörige Gleichheit, noch die erforderliche Abrundung und Präcision erhalten, wenn man ihm anders bessere stilistische Eigenschaften zutrauen darf, als sein Buch darlegt. Höchstens läßt sich also so viel zugeben, daß er seine Schrift, so wie er sie in seiner Raschheit niedergeschrieben hatte, nachher ganz unverändert gelassen hat. Daß er aber die Absicht gehabt habe, dieselbe in der Folge in eine bessere und schönere Form zu werfen, hat man wirklich gar keinen Grund zu glauben; vermuthen läßt es sich wohl, aber aus bloßer Gefälligkeit gegen ihn, um ihn auf eine höhere Stuffe schriftstellerischer Ehre zu heben. Da nun die Kritik bloß über das urtheilen kann, was sie wirklich vor sich hat, so kann sie, wenn die schmidtischen Ausstellungen an dem Buche, wie auch wirklich, gegründet sind, ihr Urtheil nicht von einer bloßen Möglichkeit oder Voraussetzung abhängig machen, sondern sie muß, was blos ein nachläsig und flüchtig entworfener Broullion eines Buches zu sein scheint, mit dem rechten Namen ein nachlässig geschriebenes Buch nennen. Dieser Ausspruch gehet jedoch, wie er schon selbst aussagt, nur über die Form des Buches; denn daß sein Inhalt größtentheils vortreflich sei, muß jeder sagen, der in den Geist desselben einzudringen weiß.

1) Schmidts Salomo's Prediger, S. 82—90.

§. 521.

Ob das Buch seinem Hauptinhalte nach Wettgesänge aus verschiedenen israelitischen Sängerversammlungen oder sogenannten Propheten-Schulen enthalte?

Nach Nachtigals [1]) Hypothese besteht die Hauptsubstanz der Koheleth aus Wettgesängen oder Gegengesängen, welche über das Thema: alles ist nichtig, eitel und unvollkommen in der Welt, in verschiedenen Sängerversammlungen oder Prophetenschulen, die zwischen Jesaiahs und Jeremiahs Zeitaltern blühten, von verschiedenen Verfassern vorgetragen worden sind. In dieselben sind aber drei Sammlungen von Gnomen eingereihet. K. IV, 17 — V, 8. K. VI, 10 — VII, 22. und K. X, 2 — XI, 6., welche Erscheinung sich nicht genugsam erklären läßt. Vielleicht läßt sich annehmen, daß besondere Sitzungen der Weisenversammlungen der Verfertigung oder Darlegung solcher Sprüche gewidmet waren, oder daß nach einer Reihe von Gegengesängen zur Abwechslung einige Sänger mit einzelnen Sprüchen auftraten, oder daß der Sammler auch Sammlungen von Sprüchen mehrerer, zum Theil derselben Weisen vorfand, die er mit jenen zu einem Ganzen vereinigte, weil ihre Verfasser gleiche Bildung und Seelenstimmung zeigten. Ausserdem ist noch eine kleinere Sammlung von verhüllten Fragen nebst ihrer Lösung eingeflochten: K. VII, 23 — VIII, 7. Die Vorlegung von solchen dunklen Fragen, auf welche Antworten erwartet wurden, scheint eine der gewöhnlichsten Unterhaltungen der israelitischen Weisen in ihren Versammlungen gewesen zu sein.

Die

Die Sammlung und Anordnung dieser drei verschiedenen Theile des Buches ist aber erst in die Periode zu setzen, in welcher das Buch der Weisheit verfertiget wurde. Der Sammler that die Schlußperikope K. XII, 8 — 14. hinzu.

Bei der Prüfung dieser Hypothese, welche Nachtigal durch die oftmalige Einschiebung des Refrains: nichtig, nichtig, alles nichtig! ungemein künstlich macht, ist die Hauptsache die Frage: ob die einzelnen Abschnitte des Buches wirklich verschiedene Verfasser zu erkennen geben? Aber da scheint der gleiche Charakter der Sprache eine verneinende Antwort nothwendig zu machen. Zwar ist Anfangs, wie Zirkel [2]) sehr richtig bemerkt, der Ausdruck rauher, unbeholfener, mühsamer, zusammengesuchter, als gegen das Ende des Buches, wo der Vortrag besser wird. Aber wir müssen an einen Schriftsteller denken, der ohne vorhergegangene Uebung die Feder ergriff, anfänglich mit seiner unvollkommenen Sprachkenntniß zu kämpfen hatte, im Fortgange des Schreibens aber immer besser darein kam. Dabei sind die allgemeinen Eigenthümlichkeiten der Diction in der ersten Hälfte des Buches, wie in der Zweiten, und man scheint also den Gedanken an mehrere Verfasser und damit auch zugleich diese nachtigalische Hypothese, die noch ausserdem ihre großen historischen Schwierigkeiten hat, besonders in Ansehung des den einzelnen im Buche enthaltenen Theilen bestimmten Alters, aufgeben zu müssen.

1) Nachtigals Proben einer neuen Bearbeitung der Koheleth d. h. Versammlung der

der Weisen, in Henke's neuem Magazin f. Religionsph. B. 1. St. 2. S. 286 ff. Die Versammlung der Weisen bearbeitet von Nachtigal, in der Einleitung S. 36 ff. Schon der Verfasser der Neuesten Uebersetzung des Hohenliedes und des Predigerbuches Salomons. Basel 1789. 8. hielt das ganze Buch bloß für eine Sammlung einzelner Aussprüche von verschiedenen Verfassern, und glaubte, daß der König Hiskiah, welcher der בֶּן דָּוִד in der Aufschrift sein soll, die Sammlung gemacht habe.

2) Zirkels Untersuchungen über den Prediger, S. 115 f.

§. 522.

Resultat.

Es ist also dieses Buch weder ein Gespräch zwischen zwei Personen, von welchen die eine die andere widerlegt und belehrt, noch eine Gesellschaftsunterhaltung (Makamat) über einen und denselben Gegenstand, noch eine Ueberarbeitung alter salomonischer Aufsätze, noch ein noch unausgeführter bloßer Entwurf zu einem größeren Buche, noch eine Sammlung von Wettgesängen und Sentenzen verschiedener Verfasser. Es spricht vom Anfange bis zum Ende eine und dieselbe Person, und die Gleichheit der Sprache in charakteristischen Eigenthümlichkeiten macht die Einheit des Verfassers gewiß. Er spricht aber nicht in eigenem Namen, sondern läßt den König Salomoh sprechen, welches der oben [1]) gegebenen Bestimmung seines Zeitalters eine neue Bestätigung giebt; denn erst eine geraume Zeit nach dem Exil kam unter den Juden die Sitte auf, Werke in der angenommenen Person berühmter Männer der Vorzeit zu schreiben. Der Verfasser

fasser fingirt, daß der König Salomoh das in dem Buche Enthaltene in einer Versammlung weiser und gelehrter Männer (סִיעָה) vorgetragen habe. So ist auch der Titel zu fassen: דִּבְרֵי קֹהֶלֶת Aussprüche, in einer Versammlung gesprochen [2]). Dürfte man aber diese Aufschrift übersetzen: gesammelte Aussprüche, so läge bloß die Fiction zu Grunde, daß Salomoh diese verschiedenen längeren und kürzeren Aussprüche zu verschiedenen Zeiten gethan und bekannt gemacht habe, wie man noch andere Sprüche von ihm hat. Nach dieser Ansicht stellte sich dann das Buch nach der Fiction des Herausgebers blos als eine der späterhin gemachten Sammlungen von salomonischen Reden und Aussprüchen dar. In jedem Falle ist in dem Buche Manches enthalten, was nicht dem Verfasser eigenthümlich ist, sondern was er bloß gesammelt hat, nämlich die meisten darin enthaltenen Sentenzen, welche vorher im Munde der Weisen des Volks giengen und zum Theil mehrere Jahrhunderte älter sein mögen als unser Buch.

1) S. 2212 ff.

2) Es ist kein Grund vorhanden, warum man nicht annehmen dürfte, daß in ältern Zeiten קֹהֶלֶת genannt wurde, was späterhin die Talmudisten סִיעָה nannten. Hievon gehet auch Gaab (Beiträge zur Erklärung des sogenannten Hohenliedes, Koheleths und der Klaglieder, S. 48.) aus, welcher geneigt ist, קֹהֶלֶת für einen elliptischen Ausdruck, (statt בַּעַל קֹהֶלֶת ein Mitglied oder Sprecher einer Versammlung, nach der Analogie von בַּעַל בְּרִית confoederatus, בַּעֲלֵי הַמָּסֹרָה Masorethae) anzusehen.

§. 523.

§. 523.

Ueber den Zweck des Buches.

Wenn die Koheleth als ein, wenigstens in seinen Haupttheilen, zusammenhängendes Ganzes angesehen werden muß, so darf man allerdings fragen: welches ist die Hauptidee, welche in dem Buche ausgeführt ist, oder was ist der Zweck des Buches. Hierin sind die Ausleger sehr verschiedener Meinung, obgleich das Thema des Buches in seinen Anfangs- und Schluß-Worten הֲבֵל הֲבָלִים הַכֹּל הָבֶל sichtbar angegeben ist. Indessen diese Worte sprechen eine allgemeine Idee aus, die erst nach dem, was das Buch enthält, bestimmt aufgefaßt werden, und das können die Ausleger nicht auf einerlei Weise thun, weil sie in ihren Urtheilen über das Alter des Buches, über die Individualität seines Verfassers und über den Sinn einiger Hauptstellen stark von einander abweichen.

Die ältern Ausleger mußten in der Bestimmung des Zweckes dieses Buches am meisten irren, weil sie von der falschen Meinung ausgiengen, in dem Buche sey die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes gelehrt. Daher haben auch nach Desvoeux [1]), Fr. Bauer [2]), Hanssen [3]), J. D. Michaelis [4]), Kleuker [5]), Döderlein [6]) und Zirkel [7]) die Hauptidee des Buches falsch, oder doch nicht ganz richtig angegeben. Der Verfasser kennt nur das hebräische Scheol und den ewigen Seelenschlaf in demselben [8]), und wenn wir nun von diesem Standpuncte ausgehen, so erscheint seine Lebensphilosophie um so herrlicher, männlicher und stärker. Den übrigen neuern Auslegern des Buches ist es

auch besser gelungen, das Hauptmoment derselben darzustellen. Schmidt [9]) schreibt: „der Zweck des Buches ist: allem Streben, es sei auf Ziele, welche es wolle, hingerichtet, Gesetze vorzuschreiben, um es in den gehörigen Schranken zu erhalten. Es ist der schönste Commentar über das Bild der griechischen Nemesis. Das Buch sollte allen Strebungen das μηδεν ἀγᾶν vorschreiben, es sollte beweisen, daß jenes Höchste, woran die Menschen mit so unaussprechlicher Sehnsucht hangen, jenes Ideal, auf welches sie mit so unwiderstehlichem Triebe wirken, ihnen keinen wahren Lohn zu geben vermöge." — „Einen würdigen, bemerkt Paulus [10]), aber auch einen schweren Gegenstand hat sich die Koheleth vorgesetzt: unter den tausend Unvollkommenheiten, die unsern stattlichsten Werken, unsern zufälligen und überdachten, unsern schlimmsten und besten Unternehmungen anhängen, die von unserm Werden bis zum Wiederverschwinden uns unzertrennlich und wie ein böser Schatten verfolgen, bei allen diesen tausend und aber tausend Unvollkommenheiten fragt sie: was ist Menschenglück? Zufriedener Genuß dessen, was man gerade hat. Alles ist Gottes Werk." — „Ein Faden der Einheit, schreibt Eichhorn [11]), ist durch das Buch gezogen: Nichtigkeit der menschlichen Dinge. Um dieselbe darzustellen, sammelt der Verfasser allerlei Bemerkungen über das menschliche Leben, seinen mannichfaltigen Wechsel und seine Labyrinthe. Alles, was ihm vor Augen kommt, Geschäfte und Muße, Vergnügen und Mißvergnügen, Frohes und Trauriges, legt er auf die Waagschaale und wiegt ab, was wahr und falsch, fortdauernd und vergänglich, scheinbar und wirk-

wirklich ist." — Gaab [12]) sagt: „der Zweck des Buches ist, zu lehren, wie man bei aller Unvollkommenheit und Unbeständigkeit seiner Schicksale, dennoch froh und zufrieden leben könne." — Nach Hänlein [13]) ist das Ganze eine Sammlung von Bemerkungen und Maximen, deren Hauptgedanke ist: leide, was du mußt, mit Ergebenheit in den Willen des Weltregenten und mit Hoffnung einer baldigen Aenderung der Unglücksperiode. Genieße, was du von Sinnenfreuden und Geistesfreuden genießen kannst, mit frohem Muthe, mit weiser Vorsicht, mit Dankbarkeit gegen Gott und theilnehmender Wohlthätigkeit gegen deine Mitmenschen, eingedenk des unvermeidlichen Wechsels, der auch deine Freudenerndte bald zerstören kann. Verbittere dir nur nicht selbst deine Freuden und Leiden durch zu hohe Erwartungen und Streben nach unerreichbaren Idealen." — Rohde [14]) findet in dem Buche eine Vertheidigung der göttlichen Vorsehung gegen die Klagen und Einwürfe unzufriedener und ungenügsamer, von Eigendünkel befangener, Menschen. — „Wollen wir den Geist des Buches lebendig fassen, schreibt De Wette [15]), so denken wir uns einen Mann, der im ganzen Sinne des Wortes ausgelebt hatte; an der Grenze des Lebens stand er und that einen Blick zurück auf den gegangenen Weg — und siehe! nichts als Vergangenes, Vergängliches, die Fußstapfen seiner Bahn verwischt, Alles von der Zeit verschlungen; er hatte gehoft, gestrebt, gesucht, aber nichts gefunden; er hatte genossen, und nichts war ihm davon geblieben; und nun schaut er vor sich und erblickt den Abgrund der Vernichtung, der ihn bald aufnehmen will: also

rings um ihn her Leere und Nichtigkeit; und in seiner Brust ein unverstandenes Etwas, ein Sehnen und Suchen aber nicht Finden."

In der Hauptsache treffen diese verschiedenen Ansichten alle zusammen. Wie der Mensch Glück und Unglück, Freude und Leid aufnehmen soll, das ist der Hauptgedanke, der dem Verfasser des Buches vorgeschwebt ist und welchen auch diese sämmtlichen Ausleger aufgefaßt haben. Seine Philosophie empfahl ihm vollen Genuß der Gegenwart, wenn sie was Gutes hat, und geduldige Fügung unter jedes kommende und dauernde böse Geschick. Als Gründe dieser zwei Rathschläge stellt er den Unbestand, die kurze Dauer und den Wechsel aller Dinge unter der Sonne dar, welcher den Verlust des Guten oder des Glückes eben so gewiß fürchten, als die Entfernung des Bösen oder das Aufhören der Uebel hoffen läßt. Als Mittel, um beim vollen Genusse des Guten die rechte Weise zu treffen, und zur Ertragung der Uebel des Lebens die nöthige Geduld zu gewinnen, empfiehlt er Gottesfurcht, Rechtlichkeit und Sittlichkeit.

1) A. B. Desvoeux Versuch über den Prediger Salomo, übersetzt von Bamberger. Halle 1764. 4.

2) Fr. Bauer Erläuterter Grundtext vom Prediger Salomo. Leipzig 1732. 4.

3) Pet. Hanssens Betrachtungen über den Prediger. Lübeck 1744. 4.

4) J. D. Michaelis poetischer Entwurf des Predigerbuches 2te Aufl. Bremen und Leipzig 1762. 8.

5) Salomonische Denkwürdigkeiten von J. F. Kleuker. Riga 1785. 8. Vergl. zu den in diesen fünf Noten angeführten Schriften Nachtigals Uebersetzung des Prediger Salomos. S. 4—6.

6) Salomos Prediger übersetzt von Döderlein, in der Vorrede S. VIII ff.

7) Zirkels Untersuchungen über den Prediger, S. 76 ff.

8) Deshalb und weil man in dem Buche auch sogenannte epicuräische Grundsätze und den Fatalismus (s. J. W. Meiners Lehre von der Freiheit des Menschen nach den in dem Prediger Salomo zu Grunde liegenden Begriffen entworfen. Regensburg 1784. 8.) finden wollte (s. das von seinen Vorwürfen gerettete Predigerbuch Salomo's (von J. F. Jacobi) Halle 1779. 8. und in dessen sämmtlichen Schriften B. 3.) soll, wie Hieronymus zu K. XII, 13. aus dem Munde jüdischer Gelehrten anmerkt, das Buch in der Gefahr gewesen sein, in den Kanon nicht aufgenommen zu werden; bloß die angeführte Stelle, welche aber nach dem folgenden Paragraphen nicht dem Verfasser des Buches angehört, soll die Ausschließung verhindert haben. Allein das ist eine offenbare rabbinische Erdichtung. Die Sammler des Kanons, auch die letzten in der makkabäischen Periode, waren noch nicht so scrupulös, wie die Rabbinen im vierten Jahrhunderte. Aus gleichem Grunde hätten sie auch andere Bücher, worin der alte trostlose Glaube von dem Schattenleben im Scheol und noch dreistere Behauptungen, als der angebliche Epicuräismus der Koheleth, enthalten sind, namentlich das Buch Hiob, vom Kanon ausschliessen müssen.

9)

9) Schmidts Salomons Prediger oder Koheleths Lehren, S. 23. 25.

10) Paulus's Neuer Versuch über die Koheleth, in s. Neuen Repertorium Thl. 1. S. 209. und anderwärts.

11) Eichhorns Einleitung in das A. Testament, Thl. 3. S. 650. Auf die nämliche Weise bestimmt den Zweck des Buches auch Herder in s. Briefen, das Studium der Theologie betreffend, 2te Aufl. Thl. 1. S. 178 f.

12) Gaabs Beiträge zur Erklärung des Hohenliedes, Koheleths rc. S. 48.

13) Ueber die Spuren des Glaubens an Unsterblichkeit im Koheleth von Hänlein, in dem Neuen theol. Journal. B. 4. St. 4. S. 278 f.

14) Rohde *de veterum poetarum sapientia gnomica*, S. 223 f.

15) De Wette's Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus, in Daubs und Creuzers Studien, Jahrg. 1807. N. 2. S. 289 f.

§. 524.

Ueber den Epilog K. XII, 9—14.

Mit Kap. XII, 8. schließt sich sichtbar das Buch, und das folgende ist ein Zusatz oder Nachtrag, und zwar von der Hand eines Andern. Dieß Urtheil muß man aussprechen, mag man nun Koheleth für einen Namen Salomos halten oder nicht. Inhalt und Form dieses Epilogs machen es in beiden Fällen nothwendig. Es wird von Salomoh, der sichtbar unter dem Namen Koheleth als Verfasser des Buches bezeichnet ist, gesagt,

sagt, daß er zur Belehrung des Volkes viel gethan, und daß er viele Weisheitssprüche (es sind ohne allen Zweifel unsere Proverbien gemeint) herausgegeben habe. Wozu nun diese Notiz am Ende des Buches, da sie den Verfasser in vielen Stellen des Buches selbst, wo er das Thun und Treiben Salomos beschreibt, weit schicklicher und besser hätte anbringen können? Ferner ist die Warnung vor dem Lesen vieler Bücher, wenn sie von dem Verfasser des Buches kommt, auffallend; weit erklärbarer wird sie aber, wenn man sie mit dem ganzen Epilog einem Andern beilegt, der keine Pflichten und Rücksichten gegen das Buch hatte, auch schon mehr über das viele Bücherschreiben klagen konnte, weil er in späterer Zeit lebte. Aber was die Entscheidung giebt, ist dieses, daß in diesem Epilog von Salomoh in der dritten Person die Rede ist; wäre derselbe von dem Verfasser, so hätte er ihn gewiß in der ersten Person sprechen lassen, wie in dem ganzen Buche. Nehmen wir nun auch die andere Meinung an, daß קֹהֶלֶת Versammlung heisse, so ist es die nothwendigste Folge, diesen Epilog für den Zusatz eines Andern zu halten, weil darin ohne alle Widerrede dieses Wort als Name Salomohs genommen ist. Denn schwerlich läßt es sich auf eine befriedigende Weise so erklären, daß diese Behauptung zurückgenommen werden müßte. Wäre קֹהֶלֶת in der Bedeutung: Versammlung gesetzt, so hätte unmöglich geschrieben werden können: וְיֹתֵר שֶׁהָיָה קֹהֶלֶת חָכָם. Diese Worte machen es unwidersprechlich, daß eine Person, Salomoh, gemeint sei. Welcher Meinung über das Wort קֹהֶלֶת man also den Vorzug geben mag, so muß dieser Epi-

log

log dem Verfasser des Buches abgesprochen werden, was auch Döderlein [1]), Schmidt [2]) und andere thun. Döderlein eignet ihn den Sammlern und Redacteurs des Buches zu. Denn er nimmt mehrere an, weil er glaubt, daß nach dem Exil ein gelehrtes Institut oder Conseil nach der Art und Bestimmung, wie das des Königes Hiskiah war Prov. XXV, 1., bestanden und durch seine Mitglieder nicht nur dieses Buch, sondern auch noch andere hat sammeln und mit dieser Nachschrift hat empfehlen lassen, daher sie vielleicht ursprünglich nicht bloß zu diesem Buche, sondern zu einer größern Sammlung von Schriften und des ältern hebräischen Kanons gehört hat. Mir ist es aber wahrscheinlicher, daß dieser Epilog von demjenigen hinzugesetzt worden ist, welcher auf die unglückliche Vermuthung, daß das Wort קֹהֶלֶת in der Aufschrift und im Contexte des Buches als Name Salomohs stehe, gekommen und durch dieselbe zu einigen Interpolationen [3]) verleitet worden ist. Er wollte, weil er im Buche selbst für seine Vermuthung nur weniges anbringen konnte, in diesem Zusatze seine Deutung noch deutlicher und umständlicher aussprechen.

1) Doederlein, *Scholia in libros V. Test. poeticos.* S. 187. Dessen Uebersetzung des Prediger, S. 161.

2) Schmidts Koheleths Lehren, S. 95. Mit Unrecht zieht aber Schmidt (S. 204) noch den 8ten Vers zum Epilog; denn er steht sichtbar in Verbindung mit dem Anfange des Buches und soll demselben die Abrundung eines Ganzen geben. Einwendungen gegen das Beginnen, den Epilog dem Verfasser des Buches abzusprechen, findet man in

Van der Palm *Ecclesiast.* S. 83 f. Die einzige bedeutende darunter ist die Anrede בְּנִי v. 12. welche anzeige, daß der Vortrag noch auf die nämliche Person gerichtet ist, und daß also noch der Verfasser des Buches spricht. Allein der Epilogiste ahmt nur hierin die Weise des Verfassers nach.

3) s. oben S. 2209 ff.

§. 525.

Auserlesene exegetische Literatur *).

Mart. Geieri *Commentarius in Koheleth.* Lips. 1668. 4.

Der Prediger Salomoh mit einer Erklärung nach dem Wortverstande von dem Verfasser des Phädon (Mendelssohn). Aus dem Hebräischen übersetzt von dem Uebersetzer der Mischnah (Rabe.) Ansbach 1771. 4.

Salomos Schriften. Erster Theil, welcher den Prediger enthält, von J. Fr. Kleuker. Leipzig 1777. 8.

Neue Uebersetzung des Prediger Salomo nach dem hebräischen Grundtexte, mit Zuziehung der griechischen Recension, von Struensee. Halberstadt 1780. 8.

Der Prediger und das hohe Lied neu übersetzt mit kurzen erläuternden Anmerkungen von J. Ch. Döderlein. 2te Aufl. Jena 1791. 8.

Ecclesiastes philologice et critice illustatus a van der Palm. Lugd. Bat. 1784. 8.

Der

Der Prediger Salomo aus dem Hebräischen aufs Neue übersetzt und mit kritischen Anmerkungen begleitet von G. L. Spohn. Leipzig 1785. 8.

Der Prediger. Aus dem Hebräischen von D. Friedländer, Berlin 1788. 8.

Ch. A. Bode's erklärende Umschreibung des sogenannten Predigerbuchs Salomons. Quedlinburg 1788. 8.

Neueste Uebersetzung des hohen Liedes und des Prediger-Buches Salomons, mit kurzen Anmerkungen. Basel 1789. 8.

Der Prediger Salomo, ein Lesebuch für den jungen Weltbürger, übersetzt und erklärt von G. Zirkel. Würzburg 1792. 8. (Die kritischen und exegetischen Bemerkungen dazu sind enthalten in des Verfassers Untersuchungen über den Prediger. S. 149 — 372.)

Salomos Prediger oder Köheleths Lehren. Versuch einer neuen Uebersetzung und richtigen Erklärung von J. E. Ch. Schmidt. Gießen 1794. 8.

Beiträge zur Erklärung des sogenannten hohen Liedes, Koheleths und der Klaglieder, von Professor Gaab zu Tübingen. Tübingen 1795. 8.

Koheleth, gewöhnlich genannt der Prediger Salomo's. Bearbeitet von J. C. C. Nachtigal. Halle 1798. 8. Auch unter dem Titel: Die Versammlungen der Weisen. Bearbeitet

tet von J. C. C. Nachtigal. Erster Band (der zweite Band enthält die Uebersetzung des Buches der Weisheit).

Der Prediger Salomo, deutsch bearbeitet für nichttheologische Bibelleser. Ein Versuch von B. H. Bergst. Hamb. 1799. 8.

*) s. oben §. 224. und §. 511.

§. 526.

Das Buch der Weisheit.
Theile desselben.

Was wir Religionsphilosophie und praktische Religionswissenschaft und Lebensklugheit nennen, das nannten die Juden nach dem Exil überhaupt חָכְמָה σοφια, Weisheit. Der Name ist ganz passend, weil er die Quelle oder das Princip anzeigt, woraus die Juden und schon die Hebräer all' jenes ableiteten. Von der Weisheit Gottes [1]) gehet der Menschen Weisheit, Einsicht und Klugheit aus. Jene dachte man sich als eine Kraft des göttlichen Wesens (oder nach der emanatistischen, auch unter die Juden gedrungenen, Vorstellungsart, als einen Ausfluß, eine Ausströmung oder Ausstralung aus Gott), welche vom Urbeginn der Dinge alles Wahre, Gute und Heilsame hervorgebracht und gewirkt hat, in die Seelen der Menschen dringt, dieselben erleuchtet, reiniget und bessert, im Guten stärkt, zu Freunden Gottes weihet und zu Bürgern des Himmels erziehet. Wie die Ursache, so die Wirkung, daher auch kein verschiedener, sondern ein gleicher Name. Mit diesem Namen חָכְמָה σοφια bezeichneten also die

Ju

Juden theils mehr, theils weniger als die Griechen mit ihrem Worte Philosophie. Er faßt alles das unter sich, was nach jüdischen Begriffen zur moralisch-intellectuellen Cultur und religiösen Bildung und Bestrebsamkeit gehörte. Darauf gieng also der mündliche und schriftliche Unterricht der höhern jüdischen Weisen (Philosophen) nach dem Exil aus und ein herrliches Probestück liegt uns in der Reihe der Apokryphen des alten Testaments zunächst in jenem vor, welches die Aufschrift σοφια Σαλομωντος [1]) hat. Durch das Exil hat aber bekanntlich die geistige Cultur der Nation eine wesentliche Veränderung erlitten; die Philosophie der Babylonier, Chaldäer und Perser bereicherte sie mit manchen neuen Begriffen, die sie entweder in die Lücken ihrer Nationalideen einreiheten oder welche sie mit ihren Nationalideen vermischten. Späterhin bekam dann das Judenthum zwei Hauptsitze, den einen in Aegypten, und den andern in Palästina. Die Juden in Aegypten nahmen mit der griechischen Sprache zugleich die platonisch-pythagoräische Philosophie, wie sie sich in Alexandrien ausbildete, an; auf die palästinensischen Juden, mit welchen auch die in Babylonien zurückgebliebenen Juden in einer festen Verbindung blieben, hatte diese Philosophie aber nur einen äusserst geringen Einfluß. Aus dieser Ursache bildeten von dieser Zeit an die ägyptischen und palästinensischen Juden zwei Partheien, getrennt von einander nicht nur äusserlich durch den besondern Localcultus einer jeden Parthei, sondern auch innerlich durch Verschiedenheit in gewissen dogmatischen und moralischen Lehrsätzen. Unter den palästinensischen Juden fand noch der besondere Unterschied

Statt,

Statt, daß Einige, die Alt- oder Rechtgläubigen (Sadducäer), alle aus der babylonisch-persischen Philosophie herübergeflossenen neuen Lehren (z. B. die Unsterblichkeits- und Auferstehungslehre) verwarfen und sich streng an die alte Lehre, wie sie vor dem Exil war, hielten, obgleich die Glaubensneuerer, welche von ihnen Separatisten (פְּרוּשִׁים [2]) Φαρισαιοι) genannt wurden, bald die Mehrzahl ausmachten und besonders das Volk gewannen, deswegen auch schon vor Jesu Auftritt mehr Ansehen hatten als die sogenannten Sadducäer.

Aus dieser Periode, wo schon ägyptische oder alexandrinische, und palästinensische Juden mit ihrer wesentlich verschiedenen Denkungsart einander entgegen standen, ist das Buch der Weisheit Salomohs, und weil es in der Mitte der alexandrinischen Juden zum Vorschein kam, so ist es also im Geiste der alexandrinischen Philosophie geschrieben [3]).

Gewöhnlich wurde das Buch der Weisheit in zwei Theile: K. I — IX. und K. X — XIX. abgetheilt. Der erste enthält eine Empfehlung der Weisheit an Könige, der zweite zeigt durch Beispiele aus der Geschichte, wie die Weisheit glückseelig, die Thorheit aber unglückseelig mache, vorzüglich der Götzendienst, dessen Abscheulichkeit beschrieben wird [4]). Die meisten halten aber dennoch das Buch für ein ursprüngliches Ganzes; doch ist schon Houbigant [5]) mit der Behauptung aufgetreten, daß beide Theile verschiedene Verfasser hätten, und aus sehr von einander entlegenen Zeiten wären. Den ersten Theil eignete er nämlich dem Könige Salomoh zu,

den

den zweiten hielt er aber für ein Werkchen eines spätern Schriftstellers, vielleicht dessen, der den ersten Theil aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt hat. Allein wenn auch das Buch wirklich aus zwei heterogenen Stücken bestehet, so ist doch wenigstens diese Abtheilung nicht richtig; denn das 10te Kapitel hängt sichtbar mit dem 9ten zusammen. Mit και ὁυτως διωρθωθησαν αἱ τριβοι των επι γης, και τα αρεστα σου εδιδαχθησαν ανθρωποι, και τη σοφια εσωθησαν konnte sich das Buch nicht schließen; das ὁυτως deutet auf etwas Nachkommendes, auf eine Beispielsammlung hin, die auch wirklich nachfolgt.

Eichhorn [6]) führt den ersten Theil bis zu K. XI, 1. fort und glaubt, daß der zweite Theil von einem andern Verfasser, obgleich auch von einem ägyptischen Juden, geschrieben sei, oder, wenn man die Identität des Verfassers nicht aufgeben wolle, daß der zweite Theil ein Aufsatz aus den frühern Lebensjahren des Verfassers, der erste aber aus den spätern Jahren desselben sei, wo er manche Nationalvorurtheile abgelegt, sein philosophisch-theologisches System in Ordnung gebracht und sich an eine bessere Oeconomie des Vortrags gewöhnt hatte. Die Gründe dieser Abtheilung sind: weil von K. XI, 2. an Salomoh nicht mehr zu sprechen scheint, weil die Weisheit nicht mehr gepriesen und empfohlen, sondern nur Einmal (K. XIV, 5.) genannt wird, und weil sich ein mehrfältiger Contrast der Ideen von dem Voranstehenden und auch eine Verschiedenheit im Vortrage zeigt. Die beiden letzten Bemerkungen sind richtig, wenn man sie bloß auf

die

die 7 letzten Kapitel einschränkt und das 11te und 12te ausnimmt; die beiden ersten sind ebenfalls von Bedeutung und der Kritiker darf sie in seine Sache ziehen; aber das entscheiden sie nicht, ob bei Kap. XI, 1. abgetheilt werden müsse? Die Abtheilungsart scheint wirklich von Eichhorn nicht recht gewählt zu sein; denn das Zeitwort διωδευσαν Kap. XI, 2. hat kein Subject und bezieht sich offenbar auf die δικαιοι (die Israeliten) Kap. X, 20. Nach Kap. IX, 18. soll in Beispielen gezeigt werden, wie die Weisheit die Menschen auf Erden auf der Bahn der Weisheit und Tugend, des Glücks und Heils leite, und nach dieser Abtheilung würde der Verfasser nur herabgehen bis auf den öffentlichen Auftritt Mosehs, und eben die Worte, welche den nicht sehr passenden Schluß machen würden: ευωδωσε (ἡ σοφια) τα εργα αυτων εν χειρι προφητε ἁγιε XI, 1. geben sich als eine generelle Vorbemerkung kund, auf welche nun die speciellen Geschichtsangaben eben so folgen, wie man sie erwarten muß.

Bretschneider 7) zieht daher den Faden des ersten Theils bis zum Ende des 11ten Kapitels, zerspaltet aber denselben wieder in zwei besondere Werkchen: K. I — VI, 7. und K. VI, 8 — XI, 26., welche zwei verschiedene Verfasser haben. Das erste ist älter als das zweite, und von einem palästinischen Juden, das zweite hat aber ein alexandrinischer Jude geschrieben. Diese Behauptung wird hauptsächlich auf K. II, 24. gegründet, wo sich der Satz befindet: daß der Tod durch den Neid des Teufels entstanden

sei,

sei, welcher sich nicht mit der philosophischen Denkungsart eines alexandrinischen Juden zu vertragen scheine. Allein daß auch schon frühzeitig unter die alexandrinischen Juden die Dämonologie gekommen sei, lehrt die alexandrinische Version in den Stellen Deut. XXXII, 17. Ps. XLI, 6. CV, 35. Jes. XIII, 21. XXXIV, 14. LXV, 11. Glaubten sie aber an Dämonen, so läßt sich auch unter ihnen die Meinung von der Verführung der ersten Menschen durch den Teufel erwarten. War auch der Verfasser mit der alexandrinischen Philosophie vertraut, so darf man die Einsicht der philosophirenden Juden zu Alexandrien keinesweges so hoch stellen, daß sie alle die Lehre vom Teufel und seinem Wesen und Werken verworfen, und nur für ein Symbol angesehen hätten. Auch hängt K. VI, 8 ff. so strenge mit dem Vorhergehenden zusammen, daß die Trennung unzuläßig ist. Nicht nur läuft das nähmliche Thema fort, sondern der Vortrag bleibt auch unverändert an Regenten gerichtet, und Stil und Einkleidung werden nicht verschieden. Kap. VI, 1 — 7. wird den Volksbeherrschern ihre Verantwortlichkeit gegen Gott eingeschärft, und v. 8. wird gesagt, daß ihnen eine strenge Untersuchung ihres Thuns bevorstehe. Ist das nicht der natürlichste Zusammenhang? Wäre es nicht ein wahres literarisches Wunder, daß sich zwei an Inhalt und Zweck ganz gleiche Schriftchen fanden, von welchen das eine so endete und das andere so begann, daß man sie nur nach einander schreiben durfte, um ein Werk zu erhalten, das so aussieht, als wenn es vom Ursprunge an ein zusammenhängendes Ganzes war? und sagt nicht in den Worten: τοις δε κρατaιοις ισχυ-

ρα

ϱα εφιςαται εϱευνα das δε aus, daß sie mit dem Vorhergehenden in logischer Verbindung stehen? Endlich muß gegen diese Hypothese auch noch das erinnert werden, daß die Abtheilung am Ende des eilften Kapitels ganz wider die innere Oeconomie des Buches ist. Das zwölfte Kapitel hängt sichtbar mit dem eilften zusammen; es beginnt: το γαϱ αφϑαϱτον σȣ πνευμα εςιν εν πασι. Ist es schicklich, daß eine Schrift so mit einer Anrede an Gott beginnt? Knüpft nicht auch das γαϱ diese Worte an das Vorhergehende? und ist nicht auch der in den Worten enthaltene Gedanke ein Folgesatz aus dem vorher Gesagten?

Ich glaube, der erste Theil ist mit dem zwölften Kapitel zu schließen, und der zweite Theil mit dem dreizehenten Kapitel anzufangen. Die Endworte des zwölften Kapitels sind so, daß sie als der Schluß des Vorhergehenden angesehen werden können; eben so stellen sich die ersten Worte des dreizehenten Kapitels als der Anfang einer neuen Abhandlung dar; denn das μεν γαϱ steht nicht in Beziehung auf das Vorhergehende und wird auch von allen bessern Uebersetzern nicht so angesehen. Vom dreizehenten Kapitel an herrscht ein anderes Thema, der Vortrag und Stil ist anders gestaltet, und, was die Hauptsache ist, von hier an beginnt nun der Contrast von Ideen mit den vorhergehenden Kapiteln. Von diesen beiden Theilen des Buches: K. I — XII, 27. und K. XIII — XIX. muß nun besonders gehandelt werden, um sie näher kennen zu lernen.

1) s. Eichhorns Einleitung in die apokryphischen Schriften des alten Testaments, S. 101 ff. Stäudlins Geschichte der Sittenlehre Jesu, Thl. 1. S. 365. Hasse's zweite Untersuchung: Entwicklung des Begriffes der Weisheit, zu seiner Uebersetzung des Buches der Weisheit, S. 179 ff. Bretschneiders *Excursus III. de σοφιᾳ*, zu seiner Ausgabe des Buches Jesu Sirachs, S. 722 ff.

2) Diese ursprüngliche Bedeutung des Namens פְּרוּשִׁים *Φαρισαιοι* haben die spätern Rabbinen vergessen und denselben deswegen falsch erklärt. R. Dauid *Soph.* l. 8. אנשים שמראים עצמם פרושים וחסידים וליבושים מלבוש נכרי sunt *homines, qui ostendunt se ipsos separatos et pios ac vestiunt se veste peregrina*, diuersa ab aliis hominibus, vt agnoscant eos ex vestibus, quod sint פרושים *separati.* — Aruch s. h. v. פרוש הוא שפירש עצמו מכל־טומאה ומן־מאכל טמא ועם הארץ שאינו מרקרק במאכל: *Pharisaeus est, qui separat se ipsum ab omni immunditia et ab omni cibo immundo et a populo terrae, qui non habet accuratam rationem ciborum.* — Elias in *Tisbi* פרושים והם הפרושים מדרכי העולם הזה כמו שהיו הנזירים *Pharisaei hi sunt, qui se separant a moribus huius mundi, sicut fuerunt Nasiraei.* S. Buxtorf *Lexic. Rabb. Talmud.* S. 1851 f. Diese Erklärungen gehen von dem spätern Wesen der Pharisäer aus, da sie schon Scheinheilige und Sonderlinge in der Kleidung, Lebensweise ꝛc. waren. Das waren sie aber anfänglich nicht.

3) s. Brucker *Hist. crit. Philosophiae*, T. II. S. 693 ff. und in den *Miscell. Beroll.* T. VI. S. 150 ff.

150 ff. Etwas von der alexandrinischen Philosophie und deren Spuren in dem Buche der Weisheit. (Ein Schulprogramm) von Grimm. Annaberg 1773. 4.

4) Jahns Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes, Thl. 2. S. 942.

5) Houbigant in den *Prolegomenis ad libr. Sapient. et Ecclesiastici.*

6) Eichhorns Einleitung in die apokryph. Schriften des A. Test. S. 142 ff.

7) C. G. Bretschneider *Diss. de libri sapientiae parte priore c. I — XI, 1. e duobus libellis diuersis conflata*, Partt. I. II. III. Viteberg. 1804. 4. Desselben systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des A. Testaments, 1ster Band. Leipzig 1805. 8. S. 54. Ich referire bloß aus dieser letztern Schrift, weil es mir nicht vergönnt war, die den Gegenstand ausführlicher behandelnden, drei Programmen zu benützen. Eben deswegen weiß ich auch nicht, ob ich in allen Punkten die Meinung des gelehrten Verfassers richtig angegeben habe. So läßt es die letztere Schrift ungewiß, ob der Verfasser den zweiten Theil des Buches mit dem 8ten oder 9ten Verse des 6ten Kapitels beginnt. Ich habe aber das Erstere angenommen. Ist das nicht die Meinung des Verfassers, sondern soll mit dem 9ten Verse der zweite Theil anheben, so fällt zwar die aus dem δε gezogene Schwierigkeit weg, aber dafür stellt sich v. 9. das ουν entgegen, das eben so wenig an dem Anfange einer Schrift stehen kann.

§. 527.
Ueber den ersten Theil des Buches.
K. I — XII, 27.

Der erste Theil ist eine Lobrede auf die Weisheit, an die Könige der Erde gerichtet, welchen sie zu einer guten, sanften und gerechten Regierung empfohlen wird. Sie wird als die Urquelle alles Edlen und Guten, alles Glückes und Heils, und als die Führerin zu einer seligen Unsterblichkeit dargestellt. Dagegen wird die Thorheit als eine Quelle alles Bösen, alles Unglücks und Unheils geschildert, und beides nun mit Beispielen aus der Geschichte vom Ursprunge des Menschengeschlechts an bis zur Ausrottung der Canaaniter belegt. Es wird nämlich gezeigt, daß alle edle und berühmte Männer der Vorzeit von der Weisheit geleitet worden sind, und daß alles Edle, Gute und Glückbringende, welches geschehen ist, unter ihrer alleinigen Leitung vollbracht worden ist. Zugleich werden aber auch die verderblichen Folgen der Thorheit in Beispielen dargelegt, besonders wird die höchste Art der Thorheit, die Abgötterei, nach ihren unseligen Wirkungen aus der Geschichte der Aegyptier und Canaaniter geschildert.

Bis zu Ende des 8ten Kapitels hat diese Abhandlung die Form einer Anrede an die Könige der Erde, mit dem 9ten Kapitel geht aber die sprechende Person in ein Gebet über, welches endlich zu einer bloßen an Gott gerichteten Rede wird, und so schließt sich auch das Ganze. Die sprechende Person ist selbst ein König, und obgleich Salomoh niemals genannt ist, so ist

ist doch K. IX, 7. 8. 12. derselbe ganz deutlich bezeichnet. Ausdruck und Darstellung sind im Ganzen schön, edel und kraftvoll, und sollen, wie sie leicht erkennen läßt, nicht Prose sein, sondern Poesie. Wirklich nähert sich auch oft der Vortrag der Poesie, und die Gleichheit der Glieder wird, wo nur möglich, zu beobachten gesucht [1]).

1) s. Eichhorns Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. Testaments, S. 120 — 128. Rohde *de Veterum Poetarum sapientia gnomica*, S. 233.

§. 528.

Ueber den zweiten Theil des Buches. K. XIII, 1 — XIX, 22.

Der zweite Theil enthält eine Betrachtung über die Abgötterei, ihre Quellen und ihren Ursprung, ihre Lächerlichkeit und Thorheit, über die aus ihr entstehenden abscheulichen Laster und das viele Unheil und Unglück, welches sie über die Nationen bringt, während als die Verehrer des einzigen wahren Gottes beschützt, erhalten und beglückt werden. Dies wird aus der Vergleichung der Schicksale der Israeliten und Aegyptier vor, bei und nach dem Auszuge jener aus Aegypten gezeigt. Der Verfasser spricht nicht in seiner eigenen Person, sondern er läßt die Israeliten sprechen, und vom 15ten Kapitel an, ist beständig Gott angeredet. Der Stil ist wortreicher und schwülstiger, und weniger fließend, als in dem ersten Theile, obgleich auch einige gut gelungene poetische Stellen vorkommen. Auch die Ordnung der Ideen ist nicht so gut, als in dem

erften

ersten Theile; der Verfasser verirrt sich oft in seinen Darstellungen, weswegen er an Deutlichkeit verliert und Wiederholungen macht [1]). Eichhorn hält mit ältern Auslegern diesen Theil des Buches am Ende defect, weil er mit dem Durchzug der Israeliten durch das rothe Meer ganz plötzlich schließt. Eichhorn scheint in der Art, wie dieser zweite Theil mit dem ersten verbunden wurde, den Grund zu suchen, warum das Ende verloren gieng: Auf den leeren Raum der Rolle, worauf der erste Theil stand, wurde von dem zweiten Theile nur so viel geschrieben, als Platz darauf hatte [2]). Allein daß der Verfasser den Plan gehabt hätte, weiter zu gehen als auf das Ereigniß des wunderbaren Durchzuges der Israeliten und des Untergangs der nachsetzenden abgöttischen Aegyptier, kann blos willkührlich vorausgesetzt werden, und auf nichts als diese willkührliche Voraussetzung stützt sich diese Vermuthung, daß das Buch am Ende einen Defect habe. Was aber dieser Vermuthung noch besonders entgegen ist, ist das, daß der letzte Vers: *κατα παντα γαρ, κυριε, εμεγαλυνας τον λαον σε και εδοξασας, και εκ υπερειδες, εν παντι καιρω και τοπω παριςαμενος* ganz vollkommen die Eigenschaft hat, der Schluß der Abhandlung zu sein.

1) s. Rohde am a. O. S. 233 ff.

2) Eichhorn am a. O. S. 143. 147 ff.

§. 529.

Ob die beiden Theile des Buches von Einem Verfasser seien und wer es sein soll?

Alle ältern Ausleger und auch mehrere neuere halten das Buch für ein Ganzes, und wenn sie auch beson-

sondere Theile darin unterscheiden, so trennen sie doch dieselben nicht von einander zu zwei verschiedenen Werken. Bei ihnen ist also die Einheit des Verfassers [1]) entschieden, doch weichen sie in der Angabe desselben von einander ab. Die älteste Meinung scheint die zu sein, daß Salomoh das Buch geschrieben habe; sie findet sich schon bei alten Kirchenvätern und Rabbinen und gründet sich vornemlich auf die Aussage der Aufschrift, auf die unleugbare Thatsache, daß Salomoh in der ersten Hälfte des Buches spricht, und auf die Gleichheit oder Verwandtschaft mancher Ideen des Buches mit manchen Darstellungen in den Proverbien, besonders mit Prouerb. VII — IX. Allein die Aufschrift beweist nichts, sobald man berechtigt ist, zu glauben, daß es nur Fiction ist, wenn Salomoh in dem Buche spricht; denn daraus ist sie genommen. Eine Vergleichung des Buches mit den Proverbien kann aber unmöglich zu einem sichern Resultate über den Verfasser desselben führen, weil man nicht bestimmt sagen kann, was in den Proverbien von Salomoh ist. Für die Meinung, daß dieser König das Buch geschrieben habe, muß aber diese Vergleichung schon deswegen nachtheilig ausfallen, weil von dem ersten Theile der Proverbien (K. I — IX.), welcher die meisten Parallelen zu unserem Buche liefert, gewiß gar nichts dem Salomoh angehört.

Man müßte auch gar kein exegetisches Gefühl haben, wenn man eine Schrift, in welcher sich so viele deutliche Spuren von der alexandrinischen Philosophie

und

und Ausdrücke und Sachen finden, welche sich erst aus der Zeit nach dem Exil herschreiben (K. II, 8. XIX, 20.), in Salomohs Zeitalter hinaufsetzen wollte. Dazu kommt, daß sich hin und wieder auch ein Contrast der Ideen und Ansichten mit denen offenbaret, welche in den Proverbien liegen [2]), daß alttestamentliche Schriften, die weit jünger als Salomoh sind, hie und dort benutzt sind, und daß endlich in dem gegenwärtigen griechischen Texte des Buches, welches Salomoh nothwendiger Weise in hebräischer Sprache geschrieben haben müßte, keine Merkmale einer Uebersetzung aus diesem Idiom zeigen.

Man muß in die Zeiten nach dem Exil herabtreten, wenn man den Verfasser dieses Buches erforschen will. Fabers [3]) Conjectur verfiel auf den Serubabel, und er unterstützt sie durch folgende Gründe: a) der Verfasser spricht als Salomoh, aber jener erste Salomoh kann es nicht sein, sondern ein zweiter, und das war Serubabel, der den zweiten Tempel erbauet hat, und der sich hier auch darin jenem gleich stellt, daß er zu Gott betet, des Thrones seiner Vorfahren würdig zu werden, wie es auch jener gethan hat. b) Das Buch ist zu einer Zeit geschrieben, wo es noch Propheten gab (VII, 27.); zu Serubabels Zeit lebten aber gerade die drei letzten Propheten, Haggai, Zachariah und Maleachi. c) Der Verfasser spricht gegen Feinde, welche die Unsterblichkeit und Vorsehung leugneten und die Gerechten (die Juden) verfolgten, ob sie sich gleich mit ihnen zu einerlei Religion bekannten; das sind die Samaritaner, welche gerade zu

Se-

Serubabels Zeit ihren Haß und ihre Bosheit gegen die Juden am stärksten ausübten. d) Es finden sich in dem Buche zoroastrische Begriffe, die auch auf das Zeitalter Serubabels hinweisen, in welchem Zoroaster gelebt und seine Philosophie unter den Persern und den unter ihrer Herrschaft lebenden Völkern verbreitet hat. — Diese Gründe beweisen aber nicht, was sie beweisen sollen: Die Person, welche in dem Buche spricht, stellt sich nicht als einen zweiten Salomoh dar, sondern sie will der erste, der alte Salomoh sein (VII, 7.), der durch seine Reichthümer (VII, 11.) und als Verfasser von Sittensprüchen (VII, 15.) und als großer Naturkündiger (VII, 17—21. vgl. 1Reg. III, 12. IV, 29—33.) bekannt war. Serubabel war bloß ein unansehnlicher persischer Unterstatthalter, wie konnte er also von seinem Throne reden, wie konnte er sich den König seines Volkes nennen (IX, 7.) und von sich sagen, daß er Nationen regiere (VIII, 14.)? Die redende Person im Buche spricht allerdings so, als ob zu ihrer Zeit noch Propheten unter dem Volke gewesen wären, allein mußte sie nicht so sprechen, da sie für den König Salomoh angesehen sein will? Daß das Buch gegen die Samaritaner polemisire, ist eine äusserst gewagte Vermuthung, weil sich nicht beweisen läßt, daß dieselben die Unsterblichkeit der Seele und die Vorsehung geleugnet haben; ließe es sich aber auch beweisen, so wäre doch kein Grund vorhanden, den Ursprung des Buches gerade in Serubabels Zeitalter zu setzen. Von zoroastrischen Ideen, oder bestimmter, von der Philosophie der Parsen findet sich allerdings Einiges in dem Bu-

Buche, z. B. die Idee vom Teufel, welcher die ersten Menschen verführt und dadurch über ihr Geschlecht den Tod gebracht habe. Aber diese Idee liegt in dem Buche in einer Form, welche sie zu Serubabels Zeit noch nicht unter den Juden angenommen hatte. Aus Serubabels Zeitgenossen, aus Zachariahs Weissagungen ersehen wir, daß die damaligen Juden den Ahriman der Parsen vorerst nur an die Stelle ihres Satan im himmlischen Conseil Gottes gesetzt, diesen zwar schon tiefer, als er in dem Buche Hiob erscheint, gestellt, aber noch nicht in dem Bilde völliger Verruchtheit, wie er in dem Buche der Weisheit vorkommt, betrachtet haben. Die Lehre von der Präexistenz der Seelen, welche das Buch enthält, könnte zwar ihren Ursprung aus der Philosophie der Parsen haben, aber was bewiese das für den Satz, daß das Buch zu Serubabels Zeit und von ihm selbst geschrieben sei? Uebrigens kannten die Hebräer schon vor dem Exil diese Lehre, und der Einfluß der babylonisch-persischen Philosophie mag wohl zu ihrer vollkommenen Ausbildung vieles beigetragen haben, allein wenn man genau zu Werke gehen will, so muß man sie, insofern sie in alttestamentlichen Büchern erscheint, für rein israelitischen Ursprunges erklären [4]). Was noch ausserdem in dem Buche vorkommt, das mit der Philosophie der Parsen conform ist, ist so geformt und modificirt, wie es erst späterhin durch die platonisch-pythagoräische Philosophie in Alexandrien geschahe. Auf keine Weise kann also Serubabel für den Verfasser des Buches der Weisheit angesehen werden. Diese Meinung hat ausserdem auch noch das gegen sich, daß sie mit der Annahme

nahme eines hebräischen oder chaldäischen Originals des Buches verbunden werden muß, wofür sich keine hinlänglichen Beweise geben lassen, wie weiter unten in einem eigenen Paragraphen dargethan werden wird.

Eine andere Meinung, von welcher Augustinus [5]) berichtet, macht Jesus Sirachs Sohn zum Verfasser des Buches; allein sie ist offenbar aus Verwechslung entstanden. Die alten haben das Buch der Weisheit und das Buch Jesus's Sirachs Sohn, wegen der Aehnlichkeit ihres Inhalts nicht immer von einander unterschieden. In einer spätern Schrift stellt auch Augustinus [6]) selbst diese Meinung als einen Irrthum dar.

Schon vor Hieronymus Zeit waren einige Schriftsteller der Meinung, daß Philo das Buch der Weisheit verfaßt habe [7]) und in spätern Zeiten finden wir auch diese Meinung von Rabbinen [8]) wiederholt. Die meisten Neuern [9]) denken bei diesem Namen an den bekannten jüdischen Schriftsteller Philo zu Alexandrien, der 20 oder 25 Jahre vor Christus geboren war. Er soll es auf Veranlassung der Beschimpfung geschrieben haben, welche er bei seiner Gesandtschaft an den Kaiser Cajus Caligula erfuhr, und der größte Theil des Buches stelle diesen Regenten im entgegengesetzten Bilde dar. Nach seiner Individualität könnte auch wirklich dieser Philo recht füglich für den Urheber des Buches gehalten werden; er ist als ein Freund der in Alexandrien blühenden platonisch-pythagoräischen Philosophie bekannt und seine Schriften kommen in Ideen, Vorstellungen und Hypothesen und im

Vor-

Vortrage und Ausdrucke [10]) auf eine mannichfaltige Weise mit dem Buche der Weisheit überein. Allein mehr nicht, als daß der Verfasser des Buches der Weisheit auch ein egyptischer oder alexandrinischer Jude gewesen sei, und entweder um gleiche Zeit oder höchstens 200 Jahre früher als Philo gelebt habe, kann hieraus geschlossen werden. Der Identität beider steht vieles Andere entgegen; denn es offenbaren sich auch wesentliche Verschiedenheiten zwischen Philo's Schriften und dem Buche der Weisheit. Nach diesem (K. II; 24.) ist der Tod durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen, nach Philo hat die Wollust den Verlust der Unsterblichkeit verursacht; nach jenem gehen die guten und bösen Seelen gleich nach dem Körpertode entweder in den Zustand der Belohnung oder in den Zustand der Bestrafung über, nach Philo vereinigen sich aber die Seelen, welche noch starken Reiz zum Körperleben empfinden, wieder mit andern Leibern, und die guten, die der Einkerkerung in Körper überdrüßig sind, kehren in den Lichtraum zurück. Philo erzählt, daß die Aegyptier während der großen Finsterniß, die ihr Land bedeckte, weder sehen noch hören noch reden konnten; nach der Beschreibung, welche das Buch der Weisheit (K. XVII. XVIII.) von dieser schrecklichen Finsterniß entwirft, konnten aber die Aegyptier während derselben beides, hören und reden. Ausserdem ist der Stil Philos nach seinem ganzen Character und nach seinen feinen Nuancen ein anderer als der im Buche der Weisheit, und es ist also Gewicht genug vorhanden, um von der Meinung abzuziehen, als sei Philo der Verfasser dieses Buches [11]). Da das Alterthum seine übrigen Schriften

sorg-

sorgfältig gesammelt und erhalten hat, so wäre es auch unerklärlich, warum dieses Buch niemals in dem Verzeichnisse seiner Schriften vorkommt.

Eben deswegen nun, weil besonders Hieronymus, der die Nachricht von Philo als Verfasser dieses Buches mittheilt, unter Philos Schriften das Buch der Weisheit nicht nennt, hat man einen andern, in früherer Zeit lebenden, Philo angenommen, Josephus [12]) gedenkt eines Philo, welchen er den ältern (Φιλων ὁ πρεσβυτερος) nennt, und welcher über die Geschichte der Juden (nach Clemens von Alexandrien [13]) ein Buch von den hebräischen Königen und nach Alexander Polyhistor [14]) auch noch ein Buch über die Stadt Jerusalem) und nach einer andern Nachricht [15]) auch ein Buch von der Seele geschrieben hat, und diesen nehmen nun einige [16]) als Verfasser unseres Buches an; Huetius [17]) aber bloß als Ueberarbeiter desselben, weil er die Ursubstanz des Buches für eine in hebräischer Sprache verfertigte Compilation aus mehreren ächten Schriften Salomos hält, die von diesem Philo dann in griechischer Sprache ausführlicher bearbeitet worden wäre. Allein dieser Philo war nach Josephus deutlichen Worten ein Heide, und dieses Buch muß nothwendiger Weise von einem Juden geschrieben und in seine heutige Gestalt gebracht worden sein.

Andere Ausleger thaten Verzicht darauf, den Verfasser namentlich anzugeben; sie suchten nur sein Zeitalter zu bestimmen. Wenn ihn aber Grotius [18]) zwischen

schen Esrah und dem Hohenpriester Simon setzt, so geht er in der Zeit weiter hinauf, als der Inhalt des Buches zuläßt. Calmet[19]) setzt den Verfasser in die makkabäische Periode; er glaubte nämlich in einigen Stellen (VII, 25. I, 3—7. VII, 12. 23. XII, 1.) das Buch Sirach (I, 5. 9. 10.) nachgeahmt zu finden, und weil nun das Buch Jesus Sirach unter Antiochus Epiphanus geschrieben sei, so könne also das Buch der Weisheit nicht früher, sondern müsse später geschrieben sein. Dieses Urtheil fällt auch Lowth[20]) über das Alter des Buches.

1) I. Ch. Grube *Diss. de auctore libri sapientiae, praes.* Dan. Salthenio. Regiom. 1739. 4.

2) s. Eichhorns Einleitung in die apokryph. Schriften des A. Testaments, S. 163 f.

3) Faber *super libro Sapientiae Sectio quinta.*

4) s. Keilii *de doctoribus veteris ecclesiae corruptae per platonicas sententias theologiae liberandis* Comment. XI. S. 5 ff.

5) Augustinus *de doctrina christiana* lib. 2. c. 8. Illi duo libri, primus, qui *Sapientia*, et alius, qui *Ecclesiasticus* inscribitur, de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur; nam *Iesus filius Sirach* eos scripsissime constantissime perhibetur.

6) Augustini *Retractatt.* l. 2. c. 4.

7) Hieronymi *Praef. in libros Salomonis: liber Sapientiae* apud *Hebraeos* nusquam est, quin et ipse stylus graecam eloquentiam redolet, et nonnulli scriptorum veterum hunc esse *Philonis Iudaei* affirmant.

8) R.

8) R. Gedaliah in *Schalscheleth Hakkabbalah* sagt S. 104. 6. von Philo: חבר ספר הנקרא לספיאנצה ויאמרו שחברו שלמה המלך *composuit librum, qui Sapientia dicitur. Alii tamen dicunt, cömposuisse illum ipsum Salomonem regem.* S. Hottingeri *Thesaurus philolog.* S. 517.

9) Io. Castobadii *liber singularis de libro Sapientiae.* Bredae 1648. 12. Rainold *Censura librorum apocryphorum* S. 178 ff. Pistophili (Oeders) neue Erläuterung schwerer Stellen, Thl. 1. S. 548.

10) s. Faber *super libro Sapientiae* Sect. V. S. 6.

11) s. Eichhorns Einleitung in die apokr. Schriften des a. Testaments S. 172 — 177.

12) Iosephus *c. Apionem* I, 23.

13) Clemens *Alex. Strom.* B. 1. S. 404. ed. Oxon.

14) in Eusebii *Praeparat. Euang.* B. 9. K. 20. 24.

15) I. Drusius *de Henocho* c. 11. „Sapientiae auctorem putarem *Philonem* non juniorem, qui sub *Caio* vixit, sed seniorem, qui vixit sub templo secundo et scripsit *librum de anima*, qui memoratur in libro *Iuchasin.*“ Ob das vielleicht nicht ein dritter Philo und ein Jude war? Wenigstens könnte der Umstand, daß sein Buch von der Seele unter den nicht griechisch redenden Juden bekannt war, zu dieser Vermuthung einigen Anlaß geben.

16) Du Pin *Dissertation preliminaire sur la Bible*, T. I. S. 349. Hasse in der vierten Unter-

tersuchung zu seiner Uebersetzung des Buches der Weisheit, S. 215 f.

17) Huetii *Demonstr. Euang.* S. 418 f. und 102 f.

18) Grotii *Prolegg. ad libr. Sap.*

19) Calmet *Dissert. prelim.* T. II. S. 289,

20) R. Lowth *de sacra Poesi hebraeorum praelectiones*, nach der neuesten Rosenmüllerischen Ausgabe. S. 281.

§. 530.

Verschiedenheit der Verfasser beider Theile des Buches.

Das Bemühen, den Namen des Verfassers des Buches auffinden zu wollen, ist auch deswegen bedenklich oder vielmehr vergeblich, weil Ein Name noch nicht hinreicht, indem man wirklich nicht unbedeutende Gründe hat, für jeden Theil des Buches einen besondern Verfasser anzunehmen [1]. Denn a) der Gegenstand, welcher den Inhalt des zweiten Theils ausmacht, ist von dem Sujet des ersten Theils gänzlich verschieden. Dennoch ließe sich aber der zweite Theil für ein Erzeugniß des nämlichen Verfassers halten, wenn man annähme, daß eben wegen der Identität des Verfassers beide Werkchen in Eines zusammengeschrieben worden wären; allein b) im zweiten Theile ist der Vortrag verworren und schlechter, als in dem ersten Theile. Auch hier ließe sich zwar wieder ein Ausweg finden, um die Einerleiheit der Verfasser behaupten zu können; man könnte annehmen: der zweite Theil sei mehrere Jahre früher geschrieben, in einer Zeit, wo der Verfasser sich die Fähigkeit, besser zu schreiben, noch nicht erworben hatte;

hatte; aber dieser Hypothese stehet entgegen c), daß der zweite Theil sich in sehr vielen Parthien als eine Nachahmung des ersten recht deutlich kenntlich macht, welche Beobachtung auch Rohde [3]) schon gemacht hat. Der zweite Theil muß also später als der erste geschrieben worden sein, und daß er einen andern Verfasser habe, macht d) die Verschiedenheit in Ansichten, Ideen und Urtheilen gewiß. Im ersten Theile herrscht ein liberaler philosophischer und religiöser Geist, fern von dem engherzigen jüdischen Particularismus; in dem zweiten Theile tritt dieser aber nicht selten sehr stark hervor. Im ersten Theile herrscht mehr Philosophie, im zweiten mehr Theologie oder Dogmatismus. Im ersten Theile ist daher Tugend Grund der Unsterblichkeit (I, 15. II, 23 — III, 4.), im zweiten ist es die Erkenntniß des Jehovah (XV, 3.). Bloß in Einem kommen beide Theile des Buches mit einander durchgängig überein, in dem Gebrauche der alexandrinischen Philosophie und in der Bekanntschaft mit essänischen Grundsätzen. Daraus können wir abnehmen, daß die Verfasser beider Theile alexandrinische Juden waren, was auch schon die Spuren des alexandrinischen Dialects in der Diction des Buches und die auf allen Seiten liegende geographische, naturhistorische und politisch-religiöse Bekanntschaft mit Aegypten verrathen. Da sich die alexandrinische Philosophie zu der vollständigen Form, wie wir sie hier finden, 200 Jahre vor Christi Geburt noch nicht ausgebildet hatte, und da in einigen Stellen auf die Verfolgungen, welche die Jehovahsverehrer von Antiochus Epiphanes auszustehen hatten, hingesehen zu sein scheint, so kann man den Ursprung

beider Theile des Buches nicht viel über ein Jahrhundert vor Christi Geburt hinaufsetzen. Wie bald oder spät der zweite Theil nach dem ersten geschrieben worden sei, läßt sich nicht bestimmen, doch ist er gewiß noch vor Christi Geburt erschienen, und da sein Verfasser den ersten Theil zum Typus angenommen hat, so läßt sich nicht zweifeln, daß er sein Werkchen gleich an das erste angeschlossen und beide zu dem gegenwärtigen Ganzen gemacht hat.

1) Eichhorn hat die allgemeinen und besondern Eigenthümlichkeiten beider Theile des Buches in s. Einleitung in die apokr. Schriften des A. Test. S. 93 ff. 142 ff. eben so genau als vortreflich dargestellt. Er geht zwar von seiner Abtheilung des Buches aus; allein es paßt auch alles auf die von mir erwählte Abtheilung.

2) Rohde *de vett. poetarum Sapientia gnomica*, S. 235 f.

§. 531.

Nachtigals Hypothese über die Bestandtheile des Buches der Weisheit.

Wollte man aber Nachtigals [1]) Hypothese Beifall geben, so müßte das Buch der Weisheit in mehrere Theile zerstückelt und müßten mehr als zwei Verfasser angenommen werden. Nachtigal sieht nämlich das Buch als eine Sammlung von Vorträgen an, welche von mehreren Männern in zwei kurz auf einander bestandenen Weisenversammlungen (Prophetenschulen) als Gegengesänge gewechselt worden wären, und er glaubt so tief in die innere Oeconomie des Buches einge-

gedrungen zu sein, daß er angiebt, es seien uns in diesem Buche die Vorträge dreier Sitzungen von zwei solchen Weisenversammlungen, von welchen die zweite auf die Arbeiten der ersten zurückgesehen habe, erhalten. Zur Unterstützung dieser Hypothese konnte zwar Einiges sehr leicht aus den eigenthümlichen Verschiedenheiten des ersten und zweiten Theils genommen werden; aber die Zerstückelung jeder dieser Theile in abgesonderte Vorträge verschiedener Verfasser, z. B. die Rede an Regenten K. V, 23 — VI, 21., der Sermon, worin Salomoh redend eingeführt ist K. VI, 22 — IX, 17., die Lobgesänge auf die Weisheit K. VII, 22 — VIII, 1. — K. VIII, 2 — 8. — K. VIII, 9 — 18. hat nicht nur die Gleichheit der Ideen, sondern auch die Gleichheit der Sprache wider sich.

1) Nachtigals Bruchstücke einer Einleitung in d. Buch d. Weish., in Henke's N. Mag. I, 1. S. 68. Das Buch der Weisheit übersetzt von Nachtigal, S. 7 ff.

§. 532.

Ueber den Zweck des Buches.

Obgleich die zwei Theile verschiedene Thema behandeln, so streben sie doch auf ein gleiches Ziel hin, vor der Abgötterei, besonders der in Aegypten eingeführten, zu warnen und die Verehrung des einzig wahren Gottes zu empfehlen [1]). Einen andern Zweck des Buches nimmt aber Augusti [2]) an: er glaubt es sei geschrieben worden zur Widerlegung und Berichtigung der Koheleth (des sogenannten Prediger Salomohs). Allein ob sich gleich in dem Buche der Weis-

heit Antithesen finden lassen, so hat man doch gar nicht nöthig, sie gegen den Verfasser der Koheleth gerichtet sein zu lassen. In dem Zeitraume, welcher beide Bücher hervorbrachte, gab es unter den Juden viele Menschen, welche sich zu dem bekannten, was das Buch Koheleth anstößig macht. Sicherer geht man also zu Werke, wenn man die Antithesen des Buches der Weisheit in keiner individuellen, sondern in einer allgemeinen Beziehung auf den Geist des Zeitalters nimmt.

1) s. Hasse's fünfte Untersuchung zu s. Uebersetzung des Buches der Weisheit, S. 217 ff.

2) Augusti's Einleitung ins Alte Testament, S. 211 f. Einen ähnlichen Gedanken äusserten schon früher Nachtigal (Uebersetzung des Predigers S. 279.) und Schmidt (Uebersetzung des Predigers S. 71.).

§. 533.

Ist das Buch ursprünglich in hebräischer oder ostaramäischer oder griechischer Sprache geschrieben?

Diejenigen, welche das Buch der Weisheit dem Salomoh beilegten, mußten nothwendiger Weise die Sprache der Urschrift für die hebräische halten. Es haben dieß aber auch andere Gelehrte gethan, welche das Buch in die Zeiten nach dem Exil heruntersetzen [1]), und, wenn man Gründe hat, kann man es auch thun; denn noch zu der Zeit, als ein Theil der Juden schon längst griechisch redete, und in Palästina das Aramäische die gemeine Landessprache war, noch unter Antiochus Epiphanes wurden hebräische Psalme geschrieben. Man wollte auch noch Spuren von dem hebräi-

räischen Urtexte in des R. Moseh Nachmanides Vorrede zu seinem Commentar über den Pentateuch entdeckt haben [2]). Allein R. Moseh sah wohl das Buch mit hebräischen Buchstaben vor sich, es war aber nur die syrische Uebersetzung unsers Buches, mit hebräischer Schrift geschrieben [3]). Wenn man sich auf die im Buche vorkommenden Hebraismen [4]) beruft, so sollte man doch bedenken, daß kein von einem Juden in griechischer Sprache geschriebenes Buch ganz frei davon ist. Verstanden auch um die Zeit, aus welcher unser Buch ist, die allerwenigsten Juden in Aegypten kein Hebräisch mehr, so behielt doch wegen des Gebrauches der alexandrinischen Version des A. Testamentes ihr Griechisch fortdauernd eine Umbeugung zum Hebräischen. Indessen, man will in dem Buche Uebersetzungsfehler entdeckt haben, welche auf einen hebräischen Urtext zurückweisen [5]), z. B. wenn K. XVI, 9. die Feinde der Israeliten, den griechischen Worten nach, von Heuschrecken todt gebissen werden, so ist eine Vertauschung des עָרֹב Ex. VIII, 17., welches Wort auch giftige Insekten bezeichnen kann, mit אַרְבֶּה wahrscheinlich; dem ὑποςασις K. XVI, 21. in der Bedeutung Speise scheint eine Verwechslung des בְּרִיאָה Num. XVI, 30. mit בִּרְיָה II Sam. XIII, 5. 7. zu Grunde zu liegen. Allein was das erste Beispiel betrift, so ist in diesem Buche die Beschreibung der über Aegypten gekommenen Plagen weder nach den Worten der Geschichtserzählung im Exodus, noch mit naturhistorischer Richtigkeit entworfen, und ὑποςασις ist in seiner gut griechischen Bedeutung Unterhalt gesetzt.

R.

R. Azarias nahm, ohnerachtet er den Salomoh für den Verfasser des Buches hielt, kein hebräisches, sondern ein aramäisches Original an, weil er vermuthete, Salomoh habe das Buch für einen König im Osten Asiens, wo die aramäische Sprache herrschte, geschrieben. [6]) Azarias denkt an den syrischen Dialect, weil es die syrische Uebersetzung des Buches ist, welche er gern für den Originaltext halten möchte. In den neuern Zeiten hat aber Faber [7]) den ostaramäischen (chaldäischen) Dialect in Anspruch genommen, und das ist auch weit natürlicher, weil doch die Abfassung des Buches in die Zeit herab fällt, wo die Juden schon den ostaramäischen Dialect zu ihrer Volkssprache angenommen hatten. Faber findet den Beweis in der syrischen Uebersetzung unsers Buches, welche solche Abweichungen von unserm griechischen Texte hat, daß man annehmen muß, sie sei aus einem andern Urtexte geflossen; und vergleicht man nun ihre Abweichungen mit den Lesarten des griechischen Textes, so lassen sich beide recht gut aus einer gemeinschaftlichen Quelle, aus einem chaldäischen oder ostaramäischen Texte ableiten. Faber giebt nun eine Reihe von Beispielen, von welchen wirklich manche sehr scheinbar sind, z. B. K. III, 15. hat der griechische Text: *αδιαπτωτος ἡ ῥιζα*, non *concidit* radix, der Syrer ולא נתעקרון שרשיה non *evellentur* radices, hier soll im Original לא יתעקרון gestanden haben, welches der giechische Uebersetzer mit לא יתכרעון verwechselt habe; aber kann der syrische Text nicht bloß eine erklärende Uebersetzung sein? K. X, 10. gr. *γνωσις ἁγιων*, der Syrer: cognitio veritatis, im Original war קודשא sanctitas, welches der

Syrer

Syrer mit קושתא veritas verwechselt hat; allein ist dieß nicht ebenfalls für eine bloß erklärende Uebersetzung zu halten? K. X, 17. gr. εν οδῳ in *via*, Syr. in terra; in der Urschrift war בארעא welches der Grieche mit בארחא verwechselt hat; allein das Wort ארעא in der syr. Version möchte wohl ein Schreibfehler statt ארחא sein; K. XIII, 10. gr. αρχαιος, Syr. foedus; in der Urschrift befand sich קדימא antiquus, welches der Syrer mit דקימא foedus verwechselt hat; allein in der syrischen Version ist ohne Zweifel auch קדימא zu lesen; K. XVIII, 16. gr. επληρωσε τα παντα θανατȣ, der Syrer omnia ex mandato perfecit; in der Urschrift war דבר, welches der Syrer דָבָר und der Grieche דֶבֶר aussprach; allein der Satz, welchen der Syrer ausdrückt, ist eine bloße Correctur des griechischen Textes, weil man das, was seine Worte von dem Allmachtsworte Gottes sagen, zu stark und nicht recht mit v. 17. 18. übereinstimmend fand; und sie ist aus dem vorhergehenden επιταγην σȣ φερων formirt worden. K. II, 22. gr. γερας *honor*, der Syrer *senes*, im chaldäischen Original soll סיופין extremi fructus, praemium gestanden haben, welches Wort der Syrer mit סיבין senes verwechselt habe. Die übrigen von Faber zum Beweis seines Satzes angeführten Beispiele hat Hasse [a]) geprüft, und der unbefangene Forscher muß bei der allgemeinen Uebersicht des ganzen Arguments sagen: daß der Beweis nicht überzeugend ist. Welche seltene Erscheinung wäre es auch, daß in der späten Zeit, in welche der Ursprung des Buches herabfällt, alexandrinische Juden in einer andern als der griechischen Sprache geschrieben hätten! Darauf

möchte

möchte ich zwar nichts bauen, daß Hieronymus sagt, dieses Buch wäre nicht hebräisch oder chaldäisch vorhanden; denn diesem, wenn gleich fleißig nachforschenden, Kirchenvater ist doch auch manches Andere verborgen geblieben; aber entscheidend wird die Beobachtung, die man an dem griechischen Texte macht, daß er original sein müsse. Selbst Faber [9]) zählt in dem griechischen Texte eine Menge von Assonanzen (I, 1. 2. 5. 6. 11. 12. II, 4. VIII, 11. 12. 13. IX, 13. XI, 5. 13.) und Paronomasien (I, 8. V, 10. XII, 12. XIX, 21.) auf, und obgleich beide auch in Uebersetzungen gefunden werden können, so erregt doch ihr häufiges Vorkommen in diesem Buche sehr billig eine große Aufmerksamkeit, und vermehrt sehr das Gewicht der Beweise für die Originalität des griechischen Textes, unter welchen der der stärkste sein möchte, daß sehr viele Stellen so ächt griechisch ausgedrückt sind, daß der beste Kenner des ostaramäischen Idioms, den man sich denken kann, daran verzweifeln müßte, den chaldäischen Urtext zu reproduciren.

1) Grotius in den *Prolegg. ad libr. Sap.*

2) s. Hottingeri *Thesaurus philolog.* S. 516 f. Es ist die Rede von dem griechischen Buche der Weisheit und Mosehs Worte sind ראיתי הספר המתורגם vidi librum *translatum*, es ist daher unbegreiflich, wie man darin eine Spur von dem Urtexte des Buches hat finden können.

3) Eichhorns Einleitung in die apokr. Schr. d. a. Testamentes, S. 194.

4) Grotius, Baduell und Clarius haben sie in ihren Commentarien (in den *Criticis Sacris*) fleißig ange-

angemerkt; ein kleineres Verzeichniß giebt Nachtigal in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Buches S. 25 ff.

5) Nachtigals Uebersetzung des Buches der Weisheit S. 27 f. Dieser Gelehrte, der gegen die Originalität des griechischen Textes eingenommen ist, schwankt zwischen einem hebräischen und chaldäischen Texte hin und her; das ist aber gar nicht einerlei.

6) s. Hottingeri *Thesaurus philolog.* S. 517.

7) Faber *super libro Sapientiae* P. II. Sect. I-VI.

8) s. Hasse's sechste Untersuchung zu s. Uebersetzung des Buches der Weisheit, S. 232 ff. Ist das Buch der Weisheit originalgriechisch? in (Hasse's) Magazin für die biblisch orientalische Literatur, Thl. 1. Abschn. 2. S. 81 ff.

9) Faber *super libro Sapientiae* P. II. Sect. VI. S. 5 ff.

§. 534.

Die alten unmittelbaren Uebersetzungen des Buches der Weisheit.

Es sind von dem Buche der Weisheit drei alte unmittelbare Versionen vorhanden, die syrische, arabische und lateinische.

Daß die syrische aus unserm griechischen Texte gemacht sei [1]), ergiebt sich aus der vorhergehenden Untersuchung über den ursprünglichen Text des Buches. Am Anfange hält sich diese Version genauer an den griechischen Text, als gegen das Ende, woraus man schließen kann, daß Einer an der Vollendung des Ganzen ver-

verhindert wurde, und ein Anderer das Werk vollendet hat. Das Alter dieser Version läßt sich nicht genau bestimmen.

Die arabische Version, deren Alter ebenfalls ungewiß ist, hält sich sehr strenge an unsern griechischen Text.

Die lateinische Version ist nicht von Hieronymus, sondern älter, auch nicht von ihm verbessert [2]), weshalb sie auch voll von Barbarismen ist. Sie ist sklavisch treu und daher in vielen Stellen unverständlich. Daher mögen die großen Abweichungen kommen, welche die Handschriften und verschiedenen Ausgaben derselben haben; die Abschreiber suchten sie zu verbessern.

1) Hasse hat in der sechsten Untersuchung zu seiner Uebersetzung des Buches der Weisheit S. 232 ff. umständlich gezeigt, daß sowohl die syrische, als die arabische Version aus unserm griechischen Texte gemacht sei.

2) Hieronymi *Prolegg. ad libros Salomonis.*

§. 535.

Auserlesene exegetische Literatur.

Salomo's Weisheit neu übersetzt mit Anmerkungen und Untersuchungen von J. G. Hasse. Jena 1785. 8.

Das Buch der Weisheit übersetzt und durch Anmerkungen erläutert von J. F. Kleuker. Riga 1786. 8.

An-

Annotationes philologico-criticae in librum, qui inscribitur σοφια Σαλομων. Auctore I. Wallenio. Gryphisw. 1786. 4.

Das Buch der Weisheit. Als Gegenstück der Koheleth. Bearbeitet von J. C. C. Nachtigal. Halle 1799. 8. Auch unter dem Titel: die Versammlungen der Weisen. 2ter Band. (Der erste Band enthält unter diesem allgemeinen Titel die Koheleth).

§. 536.

Das Buch Jesus Sirach.

Jesus, Sirachs Sohn, der Aeltere, der Verfasser des Buches.

Seinem Inhalte und Alter nach reihet sich an das Buch der Weisheit sehr füglich ein anderes Apokryphum an, welches von einem Ιησες υιος Σειραχ (ישוע בן — סירח) verfaßt ist (K. L, 27.). Er nennt sich einen Ἱεροσολυμιτης und ausserdem wissen wir von seinen persönlichen Verhältnissen nichts gewisses. Grotius erkannte in ihm einen Arzt, weil K. XXXVIII, 1—15. eine so große Lobrede auf die Aerzte enthalten ist, weil, wie Andere hinzusetzen, auch Gesundheitsregeln gegeben werden (K. XXXI, 21. 22.) und weil der Verfasser pathologische Kenntnisse (K. XXIII, 16. 17. XXV, 17. XXVI, 12. XXX, 24. XXXI, 20.) verräth. Linde [1]) geht noch weiter und macht diesen Jesus, Sirachs Sohn, zugleich auch zu einem Priester, weil die hebräischen Priester zugleich Aerzte gewesen wären. Für einen Priester haben ihn auch schon

weit

weit ältere Ausleger gehalten, weil er nicht nur Kap. XLIX, 1—10. den Stand der Schriftgelehrten empfielt, sondern auch K. VII, 29—31. Ehrerbietung gegen die Priester einschärft und K. XLV. und L. die Hohen-Priester Aaron und Simon sehr rühmt. Allein das konnte auch jeder Laie schreiben, der gegen die Würde des priesterlichen Standes Achtung hatte. Dessen ungeachtet ließen sich Manche nicht davon abbringen, daß Jesus, Sirachs Sohn, ein Priester war, und sie machten ihn sogar zu einem Hohenpriester: er soll nämlich der Jesus oder Jason gewesen sein, welcher sich von Antiochus Epiphanes das Hohenpriesterthum erkaufte (II Macc. IV, 7 ff.). Allein wie könnte aus den Händen eines so schändlichen Mannes, der keine Achtung gegen Recht und Gerechtigkeit hatte, der heidnische Sitten in Judäa einführte und das mosaische Gesetz um sein Ansehen brachte, ein Buch gekommen sein, aus welchem ein so warmer Freund der Tugend, ein so eifriger Verehrer des Jehovah und ein so herzlicher Anhänger an den Instituten des Mosaismus spricht? [z]).

Möge uns also der Stand Jesus Sirachs Sohn auf immer unbekannt bleiben; es ist für uns schon genug, sein Zeitalter zu kennen. Er schildert (K. 50.) den Hohenpriester Simon so genau, daß man persönliche Bekanntschaft voraussetzen muß. Nun nennt aber die Geschichte zwei Hohenpriester der Juden, welche den Namen Simon führten; der erste Simon der Gerechte lebte zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus, der zweite aber unter Ptolemäus Philopator. Des ersten Zeitgenosse

nosse kann Jesus Sirachs Sohn nicht gewesen seyn [3]; denn er klagt in seinem Buche hin und wieder über den Druck und die Beeinträchtigungen, die seine Nation leiden müssen; unter Ptolemäus Philadelphus und in dem nächsten Zeitraume nach ihm sind aber die Juden auf keine harte Weise beunruhiget worden. Man muß also an Simon II. unter dem Ptolemäus Philopator um so mehr denken, da Jesus Sirachs Sohn K. L, 4. sehr deutlich auf den von Simon II. verhinderten frevelhaften Versuch des Ptolemäus Philopator, in das Allerheiligste des Tempels zu Jerusalem zu gehen, hinweist. Dieser Monarch hat nun zwar weiter den Juden kein Leid angethan (denn was das dritte Buch der Makkabäer von seiner Tiranney gegen die Juden in Aegypten erzählt, ist in Bezug auf seine Person eine Mähre [4]), aber unter seinem Sohne und Nachfolger Ptolemäus Epiphanes wurde Judäa von Antiochus dem Gr. unter den syrischen Scepter gebracht und diese Veränderung wurde die Quelle vieler harten Leiden der Juden. In diesen ersten Zeitraum der syrischen Herrschaft über die Juden ist nun der letzte Theil des Lebens Jesus, Sirachs Sohn zu setzen und damit stimmt auch das Zeitalter seines Enkels überein, welcher im 38sten Jahre der Regierung des Euergetes Physkon (d. h. im Jahr 131 vor Christi Geburt) aus Jerusalem nach Aegypten kam. Denn rechnet man zwischen den höhern Jahren des Großvaters und der Blüthe des Enkels 50 Jahre, so kommt man auf das J. 180 vor Christi Geburt, also in die Regierung des Seleucus Philopator zurück, welcher die Schätze im Tempel zu Jerusalem rauben wollte und unter welchem schon die Religion

und

und die Nationalsitten der Juden in Gefahr und Kampf kamen (II Macc. III.).

Weil der Enkel des Jesus Sirachs Sohn auch den Namen Jesus Sirachs Sohn hatte, so wird jener gemeiniglich der ältere und dieser der jüngere Siracide genannt.

1) Linde in der neuen Ausgabe seiner Uebersetzung des Buches Jesus Sirachs Sohn, Einleitung S. 8.

2) Bretschneider (dessen *Liber Jesu Siracidae*, Prolegg. S. 4.) macht gegen dieses aus Eichhorn entlehnte Argument den Einwurf, daß Jason nur in dem wenig glaubwürdigen zweiten Buche der Makkabäer diese Beschuldigungen erhalte, das erste Buch der Makkabäer und Josephus schweigen davon und Josephus nennt im Gegentheil den Menelaus als den Einführer heidnischer Sitten. Allein wenn auch alles unwahr ist, so ist und bleibt es doch Thatsache, daß Jason seinen Bruder vom hohenpriesterlichen Stuhl durch schlechte Mittel verdrängt hat, und einer solchen Handlung war der Verfasser unsers Sittenbuches gewiß unfähig.

3) Dieß behaupten Alle bis auf Jahn (Einleitung in die göttl. Bücher des a. Bundes, Thl. 2. S. 930 ff.), welcher den Jesus Sirachs Sohn zu einem Zeitgenossen Simons des Gerechten macht. Er meint, die Lobsprüche passen auf diesen weit besser, als auf Simon II. und zu der Zeit, als Ptolemäus Lagi Judäa an sich riß und viele Tausend Juden (vermuthlich nicht ohne Zwang und Gewaltthätigkeit) nach Aegypten zog, kann allerdings die Lage der Nation so gewesen sein, daß sie die Klagen Jesus's Sirachs Sohn in diesem Buche verursachen konnte.

4) s. oben Thl. 3. S. 1084 ff.

§. 537.

§. 537.

Name und Inhalt des Buches.

Das Buch hat die Aufschrift σοφια Ιησȣ υἱȣ Σειραχ, in der lateinischen Version heißt es aber Ecclesiasticus. Man ist nicht darüber einig, was die Veranlassung und Bedeutnng dieses ganz verschiedenen Namens sei. Jahn [1]) sagt, man habe zum Unterschied von dem Ecclesiastes (Koheleth) das Buch Ecclesiasticus genannt; Dereser [2]) behauptet aber, dieser Name habe die Bedeutung: Kirchenbuch, und er sei dem Buche deshalb beigelegt worden, weil man es bei öffentlichen Vorträgen über die Sittenlehre zu Grunde legte, und den Neubekehrten als Lesebuch in die Hände gab. Nachtigal [3]) dagegen meint, dieser Name beziehe sich auf den Ursprung der im Buche enthaltenen moralischen Vorträge in einer Weisenversammlung und drücke das hebräische קֹהֶלֶת aus. In der griechischen Kirche wurde das Buch πανάρετος Tugendschatz genannt. Es enthält eine Sammlung von Sittensprüchen und kurzen und längeren moralischen Betrachtungen und Ermahnungen, die in keinem Zusammenhange mit einander stehen, sondern rhapsodisch zusammengereihet sind. Man bemerkt eine fleissige Benutzung der Proverbien, und überhaupt scheint der größte Theil der Sittensprüche den Sentenzen älterer israelitischer Gnomologen nachgebildet zu sein. Der Verfasser hat aber das Buch nicht in einem weg niedergeschrieben, sondern unter seinen fortgehenden Betrachtungen mehrere Jahre lang Eines nach dem Andern zusammengetragen, wie er K. XXXIII, 16. selbst gesteht.

Eich.

Eichhorn [4]) unterscheidet in dem Buche drei Theile: K. I — XXIII. K. XXIV — XLII, 14. K. XLII, 15 — L, 24., welche Anfangs drei verschiedene Werke ausgemacht, und erst hernach von dem Verfasser zu einem Ganzen verbunden worden sein sollen. Diese Abtheilungsweise bahnt zwar einen Weg, die verschiedene Stellung, welche die einzelnen Abschnitte von K. XXX. an in dem Vulgatus, Syrer, Araber und in dem complutensischen Texte haben, zu erklären. Der zweite Theil soll nämlich so entstanden sein, daß der Verfasser nach und nach einzelne kleine Blätter in der Ordnung, welche die Abschnitte noch gegenwärtig in dem vaticanischen, alexandrinischen und aldinischen Texte haben, zusammen legte; diese philosophisch moralische Blätter habe er nun auch einem Freunde zur Abschrift mitgetheilt, dieser habe sie aber vorher in einige Unordnung gebracht, und daher mußten die Abweichungen entstehen, welche in der Stellung der einzelnen Abschnitte der complutensische Text, und die vorhin genannten Versionen haben. Allein bei dieser Hypothese ist vergessen worden, daß Jesus Sirachs Sohn sein Buch in hebräischer oder aramäischer Sprache schrieb; es müßten also zwei griechische Uebersetzer angenommen werden, was man nicht thun darf, weil der complutensische Text kein anderer als unser griechischer Text ist. Auch bietet wirklich das Buch zu dieser Abtheilung keinen Grund dar [5]). Die Aufschrift αινεσις σοφιας Lob der Weisheit, welche der vaticanische Codex vor dem 24sten Kapitel hat, ist, weil sie andern Handschriften fremde ist, gewiß nur die Vorbemerkung eines alten Abschreibers, und obgleich von K. XLII, 15. an ein anderer Gegenstand abge-

abgehandelt wird, so ist doch die Verbindung mit dem Vorhergehenden aus dem μνησθησομαι δη in die Augen fallend. Endlich läßt sich die Verschiedenheit in der Stellung der einzelnen Abschnitte in der Vulgata rc. auch auf eine andere, weit leichtere Weise erklären [6]).

Andere Abtheilungsarten des Buches [7]) haben eben so viel gegen sich. Lassen sich auch wirklich einzelne Abschnitte gleichen Inhalts und fortlaufenden Zusammenhangs erkennen, so bleibt es doch ein ursprüngliches Ganzes, freilich ein Allerlei, eine Rhapsodie, wie es Eichhorn selbst nennt. Es kann so wenig in einzelne ursprünglich von einander getrennte Theile zerlegt, als an den Faden eines fortlaufenden und zusammenhängenden Ganzen geknüpft werden. Die Schrift gehört in die Gattung der sententiösen Bücher, und diese sind gemeiniglich von dieser innern Beschaffenheit. Zwar hat Tetens [8]) die Entdeckung machen wollen, daß der Verfasser in dem Vortrage seiner moralischen Vorschriften der Ordnung des Dekalogs gefolgt sei, aber wenige andere werden diese Entdeckung auch machen können. Sonntag [9]) erklärt sich die Vermissung des fortlaufenden Zusammenhangs in dem Buche theils aus einer Zerrüttung, welche späterhin die einzelnen Abschnitte desselben erlitten hätten, theils aus der besondern Form, in welcher das Buch auf unsere Tage gekommen sei; es soll nämlich ein bloßer roher Entwurf sein, der von dem Verfasser Stückweise, aber doch in materieller Ordnung, zusammengetragen worden sei, und erst hernach weiter ausgeführt, und in ein vollkommenes Ganze verschmolzen werden sollte. Aber da der

Verfasser an keinem Orte etwas hiervon sagt, so können wir uns bloß an das halten, was wir von ihm erhalten haben, und das zeigt wohl, was man noch weiter daraus hätte machen können, aber wir können nicht einmal nur vermuthen, ob es der Verfasser gewollt hat.

Ein herrlicher Geist waltet in dem Buche [10]. Die Geschichte der Moral der Juden nach dem Exil hat keine Urkunde von gleicher Vortrefflichkeit aufzuweisen [11]; Es lassen sich freilich darin auch Flecken finden [12], und besonders muß man dem Verfasser seine Dogmatik [13] lassen, aber das kann den Werth des Buches nicht verringern. Der Vortrag ist in der Art poetisch, wie in allen bessern Schriften sententiösen Inhalts aus dem Alterthume, und der Verfasser sucht bisweilen nur zu sehr nach Bildern und Vergleichungen [14].

1) Jahns Einleitung in die göttl. Bücher des a. Bundes, Thl. 2. S. 926.

2) Die h. Schrift des alten Testaments übersetzt von Brentano und fortgesetzt von Dereser, Thl. 3. B. 2. S. 245. Diese Meinung, welche wohl die richtigste ist, gründet sich ohne Zweifel auf das, was Rufinus (*Expos. Symb. Apost.*) schreibt: sciendum est, quod et alii libri sunt, qui non sunt canonici, sed *ecclesiastici* a maioribus adpellati sunt, vt est *sapientia*, quae dicitur *Salomonis*, et alia *Sapientia*, quae dicitur *Filii Sirach*, qui liber apud Latinos hoc ipso generali vocabulo *Ecclesiasticus* adpellatur, quo vocabulo non auctor libelli, sed *scripturae qualitas* cognominata est.

3) Nach-

3) Nachtigals Uebersetzung des Buches der Weisheit, S. 13.

4) Eichhorns Einleitung in die apokryph. Schriften des A. Testaments, S. 50 ff.

5) s. auch was Bretschneider hierüber sagt: *Liber Iesu Siracidae, Prolegg.* S. 18 ff.

6) s. Linde *Sententiae Iesu Siracidae*, das Scholion zu K. XXXVI, 16. und die folgenden Paragraphen 540 und 541.

7) s. Jahn am a. O. S. 934 f.

8) Tetens *Disquisitiones generales in Sapientiam Iesu Siracidae.* Hauniae 1779. 8. S. 51 f.

9) Theoph. Sonntag *Commentatio de Iesu Siracidae Ecclesiastico non libro, sed libri farragine.* Rigae 1792. 4.

10) Conz's Bemerkungen über das Buch Sirach, in Henke's Museum für Religionswissenschaft, B. 2. St. 2. S. 177 ff.

11) Stäudlins Geschichte der Sittenlehre Jesu, Thl. 1. S. 386.

12) s. Eichhorn am angeführten Orte S. 61 ff. Rohde *de vett. poëtarum sapientia gnomica,* S. 190.

13) *De Theologia Siracidae*, vierter Excurs zu Bretschneiders Ausgabe des Buches; Tetens am a. O. S. 110 ff.

14) Lowth *de Sacra Poesi Hebrr. ed.* Rosenmüller. S. 286.

§. 538.

Die Grundsprache des Buches.

Der griechische Text dieses Buches ist nicht der Originaltext, sondern bloß Uebersetzung; denn die Vorrede zum Buche giebt Nachricht, daß der Urtext hebräisch (εβραιστι) war. Hieronymus [1]) hat noch denselben gesehen und durch ihn werden wir belehrt, daß in demselben das Buch den Titel מְשָׁלִים Sittensprüche hatte. Zwar hat Bretschneider [2]) den Zweifel älterer Gelehrten [3]), ob Hieronymus wirklich die Urschrift vor Augen hatte, wiederholt und behauptet, es sei bloß eine syrische oder chaldäische, mit hebräischen Buchstaben geschriebene, Version des Buches gewesen, was Hieronymus gesehen hat; allein es ist ja noch gar nicht völlig ausgemacht, ob das εβραιστι im Prolog des Buches und das *hebraicum* beim Hieronymus von der hebräischen Sprache und nicht vielmehr von dem syrisch-chaldäischen Landesdialect der Juden zu verstehen sei? Bretschneider nimmt zwar mit Lowth [4]) und Eichhorn [5]) die hebräische Sprache als Grundsprache an; allein es kann auch, wie Stäudlin [6]) thut, die syrisch-chaldäische angenommen werden und in diesem Falle könnte Hieronymus wirklich das Original in Händen gehabt haben. Daß der griechische Text Uebersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen ist, müßten wir übrigens auch ohne diese Nachrichten glauben; denn es fällt überall in die Augen, daß die Worte einer andern Sprache sklavisch nachgeformt sind [7]).

1) Hie-

1) Hieronymi *Praef. in libros Salomonis:* fertur et *panaretos Iesu filii Sirach* liber et alius pseudepigraphus liber, qui *Sapientia Salomonis* inscribitur. Quorum priorem *Hebraicum* reperi, non *Ecclesiasticum*, vt apud Latinos, sed *parabolas* (משלים) praenotatum.

2) Bretschneider *Prolegg. in libr. Sir.* S. 32 f.

3) Ios. Scaligeri *Epistol.* S. 592.

4) Lowth *de Sacra Poesi Hebraeorum, ed.* Rosenmüll. S. 282. ff., wo man das 24ste Kapitel in das Hebräische zurückübersetzt findet.

5) Eichhorns Einleitung in die apokryph. Schriften, S. 56.

6) Stäudlins Geschichte der Sittenlehre Jesu, Thl. 1. S. 385.

7) s. Eichhorn am a. O. S. 57 ff. Jahns Einleitung in die göttl. Schriften des alten Bundes, Thl. 2. S. 938.

§. 539.

Der Uebersetzer des Buches in das Griechische. Jesus Sirachs Sohn, der jüngere.

Der Prolog [1]), welcher von dem Uebersetzer ist, sagt aus, daß der Enkel des Verfassers des Buches dasselbe in das Griechische übersetzt habe. Er bezeichnet sich auch als einen palästinensischen Juden, weil er berichtet, daß er, als er im 38sten Jahre unter der Regierung des Euergetes nach Aegypten gekommen war und sich einige Zeit daselbst aufhielt, während dieses Aufenthalts in Aegypten diese Uebersetzung ausgear-

gearbeitet habe. Seinen Namen giebt er nicht an, aber der Verfasser der *Synopsis scripturae Sacrae* bei Athanasius's Werken, Epiphanius und andere alte Kirchenlehrer nennen ihn ebenfalls Jesus, Sirachs Sohn, weil sein Vater wie sein Urgroßvater Sirach geheissen hätte. Man will ihm diesen Namen streitig machen [2]; allein wie sollen denn die Kirchenväter auf den Einfall gekommen sein, ihm gerade den Namen seines Großvaters beizulegen? Gewiß brachte sie nicht die Meinung dazu, daß das 51ste Kapitel, welches die besondere Aufschrift προσευχη Ιησȣ υἱȣ Σειραχ hat, ein Zusatz des Uebersetzers sei; denn obgleich der Verfasser der *Synopsis Script. Sacr.* diese Meinung hatte, so setzt dieselbe voraus, daß man schon vorher wußte oder zu wissen glaubte, der Uebersetzer habe auch Jesus Sirachs Sohn geheissen, denn sonst hätte man nicht auf diese Meinung verfallen können. Wir dürfen also mit Grund und Recht einen jüngern Jesus, Sirachs Sohn annehmen, und er ist der griechische Dollmetscher unsers Buches. Da er im 38sten Regierungsjahre des Euergetes [3]) nach Aegypten kam, so kann das nicht Euergetes I. sein, weil er nur 25 Jahre regierte, sondern es ist Euergetes II., welcher auch den Beinamen Physkon führte. Dieser regierte 24 Jahre über die Hälfte von Aegypten und hernach nach seines Bruders Philometors Tode noch 29 Jahre über das ganze Land; und diese Jahre wurden, wie man aus dem Prophyrius weiß, mit den ersten fortlaufend gezählt. Dem zu Folge kam also der Uebersetzer unsers Buches im J. 131 vor Christi Geburt nach Aegypten und unter-

nahm

nahm seine Arbeit. Auch einige Neuere haben vermuthet, daß das 51ste Kapitel ein Zusatz von ihm sei; allein er müßte dieses Gebet im Namen seines Großvaters geschrieben haben; denn es beziehet sich ganz deutlich auf die unglücklichen Schicksale seines frühern Lebens (v. 13. vergl. XXXIV, 11.) und die Person, welche betet, giebt sich als den Verfasser des Buches zu erkennen (v. 23—27.). Auch hätte der Uebersetzer diese Beigabe gewiß in griechischer Sprache niedergeschrieben, allein es offenbaren sich, wie auch Bretschneider [4]) bemerkt hat, in derselben, wie in dem Buche, Härten des Ausdrucks, die sich nicht erklären lassen, ohne einen hebräischen oder aramäischen Urtext anzunehmen.

Uebrigens ist der griechische Text, wegen des häufigen Gebrauches des Buches in der alten griechischen Kirche, sehr vielen Corruptionen und Interpolationen ausgesetzt gewesen, und es hat bei demselben die Kritik noch vieles zu thun. Auch findet in den verschiedenen Ausgaben eine vielfältige Abweichung in der Kapitel- und Versabtheilung Statt.

1) In der complutensischen Bibel und in der Vulgata hat das Buch noch einen zweiten Prolog, der aber unächt und ein Stück der *Synopsis Script. Sacr.* bei Athanasius's Werken ist. Linde u. Bretschneider haben denselben in ihren Ausgaben des Buches und auch Augusti in seiner Ausgabe der Apokryphen mit abdrucken lassen.

2) Jahns Einleitung in die sg. Bücher des a. Bundes, Thl. 2. S. 932. Eichhorns Einlei-

leitung in die apokryph. Schriften des A. Test. S. 67 ff.

3) Jahn (Einleitung ꝛc. Thl. 2. S. 928.) beziehet mit vielen ältern Schriftstellern die Worte εν τω ογδοω τριακοςω ετει nicht auf die Regierungszeit des Königes Euergetes, sondern auf das Lebensalter des Uebersetzers, vermuthlich bloß deshalb, um diesen in das Zeitalter Euergetes I. setzen zu können, was seine Meinung, daß der Verfasser des Buches ein Zeitgenosse Simons I. war, nothwendig macht. Allein der Mangel des Pronomen und das unmittelbar folgende επι τȣ Ευεργετȣ βασιλεως stellt diese Interpretation als falsch dar.

4) Bretschneider *Liber Iesu Siracidae*, S. 677.

§. 540.

Schicksale der Urschrift des Buches.

Es bedarf keiner Erinnerung, daß das hebräische oder aramäische Original des Buches, nachdem es von dem jüngeren Siraciden ins Griechische übersetzt war, auf eine leicht mögliche Weise der Vernichtung entgangen sein kann, wenn es anders nicht vorher schon auch in mehrere Hände gekommen war, was aber nach dem zweiten Epilog nicht anzunehmen wäre; denn dieser berichtet, das Urexemplar sei bloß ein Familienerbstück gewesen, und erst von dem jüngern Siraciden an das Licht gezogen worden. Für einen möglichen Fall muß das immer gehalten werden; aber es bieten sich im Fortgange der Zeit gewisse literarische Erscheinungen dar, welche nöthigen, anzunehmen, daß das hebräische oder aramäische Urexemplar auch nach der Bekanntmachung der

der griechischen Version weiter fort circulirt und nach der anderweitig bekannten Gewohnheit der Juden, mit Büchern umzugehen, verschiedene Veränderungen erlitten habe.

Der Talmud [1]) kennt die Sittensprüche eines Ben Sirach (בן סירא nach einer weicheren Aussprache) und er setzt sie unter die heiligen Schriften, welche gelesen werden dürfen. Unser griechisches Buch kann nicht verstanden sein, denn auf Büchern, in dieser Sprache geschrieben, ruhete das Anathem, und daß man mit unserem griechischen Buche Jesus's Sirachs Sohn keine Ausnahme gemacht habe, beweist eine Stelle im Tr. Sanhedrin c. 11: אך בספר סירא אסור למקרי *etiam in libro Siracidae legere vetitum est*). Auf welche andere Weise läßt es sich also erklären, daß dennoch in andern Stellen Sirachs Sittensprüche als lesenswerth dargestellt werden, als daß man annimmt, es seien auch noch zur Zeit der Talmudisten hebräische oder aramäische Exemplare von diesem Buche vorhanden gewesen, welche das Vorurtheil der Sprache nicht gegen sich hatten? Zu dieser Vermuthung hat man sehr viel Grund, nicht nur wegen der Versicherung des Hieronymus, daß er noch die Urschrift des Buches gesehen habe, sondern auch deshalb, weil manche von den im Talmud angeführten Sentenzen des Siraciden wörtlich mit Stellen in unserem griechischen Buche übereinstimmen. Man ist also berechtiget, über die Schicksale der hebräischen oder aramäischen Urschrift des Buches Jesus Sirachs Sohns also zu denken: Die Urschrift kam von dem jüngern Siraciden in andere Hände,

oder

oder war schon vorher in andern Händen, und gieng in der Folge die ganze Reihe von Umwandlungen durch, welche so viele Bücher der spätern jüdischen Literatur durchlaufen mußten. Es wurde hinweggenommen und hinzugethan, manches in eine andere Stellung gebracht oder auf diese und jene Weise verändert. Ein solches, in einigen Stücken unverändert gebliebenes, in andern Theilen aber corrumpirtes und mit eingestreuten Zusätzen vermehrtes Exemplar scheinen nun die Talmudisten gehabt zu haben. In der Folge wurden zwei kurze Auszüge in alphabetischer Ordnung daraus gemacht, und war die Urschrift hebräisch, so wurde bei ihnen der rabbinisch chaldäische Dialect gewählt, weil derselbe nunmehr der herrschende war. Drusius hat diese Sittensprüche des Ben Sira edirt [3]), und wenn dieser darin ein Sohn des Propheten Jeremiah genannt wird, so leuchtet die rabbinische Unwissenheit in ihren Erdichtungen in die Augen. Auf keine Weise kann diese Geschlechtsangabe, so wie auch nicht der Umstand, daß Ben Sira im Talmud Einmal R. Eleazar Ben Sira genannt wird, ein Grund werden, zu bezweifeln, daß unter diesem Ben Sira, und unter dem, welchen der Talmud citirt, Jesus Sirachs Sohn, der Verfasser unseres griechischen Sittenbuches verstanden sei [4]).

Ob diese Bemerkungen dazu dienen können, die besondern Erscheinungen, welche sich in der alten lateinischen und syrischen Version des Buches Sirach darbieten, aufzuklären, wird sich im folgenden Paragraphen zeigen.

2) *Ba-*

2) *Baba Kama* c. VIII. S. 92. *Bereschith Rabba* f. VIII. S. 10. s. Eichhorn a. a. O. S. 79.

2) s. Hottingeri *Thesaurus philol.* S. 517 ff.

3) *Prouerbia Ben Sirae, auctoris antiquissimi, qui creditur fuisse nepos Ieremiae prophetae, Opera* Ioh. Drusii *in latinam linguam conuersa scholiisque aut potius commentariis illustrata. Accesserunt Adagiorum ebraicorum decuriae aliquot nunquam ante hac editae.* Francq. 1597. 4. Sie stehen auch im 8ten Band der *Critici Sacri*.

4) Bartoloccius (*Bibl. rabb.* T. I.) und andere urgiren die Verschiedenheit des Namens בֶּן סִירָא und υἱος Σειραχ (בֶּן סִירָח) und nehmen einen später lebenden Schriftsteller an. Dagegen halten Huetius (*Demonstr. euang.* S. 425.), Wolff (*Bibl. Hebr.* T. I. S. 261.) und Fabricius (*Prolegg. in Ecclesiasticum* in s. *Bibl. Gr.* B. 3. K. 29.) den Ben Sira für einerlei Person mit Jesus Sirachs Sohn.

§. 541.

Die alten Uebersetzungen des Buches.

Wir besitzen von dem Buche Sirach drei gedruckte alte Uebersetzungen, eine syrische, eine arabische und eine lateinische.

Die syrische Version giebt den Inhalt unsers Buches nicht getreu, sondern bald mehr, bald weniger. Entweder muß also diese Uebersetzung aus einem schon stark veränderten Exemplar unseres griechischen Textes gemacht worden sein, oder sie hat eine andere Quelle.

Für

Für jenes sind Eichhorn und Bretschneider [1]), für dieses ist Bendtsen [2]); Bretschneider verweist auf K. VII, 23., wo der Uebersetzer γαμησον mit καμψον, auf XXII, 25, wo er ποιησας mit κτησας, auf IX, 1., wo er επισηναι mit επιβηναι, L, 5. λαον mit ναον verwechselt habe. Allein diese Beispiele geben noch keine feste Ueberzeugung. Eichhorn macht aber auf die Stellen IX, 15. und XXXVI, 5., wo der Uebersetzer den griechischen Text nicht recht verstanden habe, aufmerksam. In der ersten hat er: virginem ne contempleris, ne ad duplicem ejus dotem damneris; so hätte er aber nicht übersetzen können, wenn er nicht in unserm griechischen Texte das Wort επιτιμια vor Augen gehabt hätte; er hat es nicht durch Reize (*venustas*) übersetzt, sondern in der Bedeutung *mulcta* genommen. In der zweiten Stelle hat der Syrer: velut rota velox est cor impii et velut *porcus* omnes cogitationes ejus; nach dem Griechischen heißt aber die Gnome: das Innere des Thoren ist, wie ein Wagenrad, und seine Gedanken laufen um, wie die Axe, ὡς αξων ςρεφομενος; diese Worte hat aber der Syrer so gelesen: ὡς αγρον ςρεφομενος vt agrum peruertens und für eine umschreibende Bezeichnung des Schweins, das die Felder umwühlt, angesehen [3]). Das erste dieser Beispiele ist aber nicht beweisend; denn die Gnome scheint absichtlich verändert zu sein, und die zweite Stelle läßt sich noch auf eine andere Art aufklären, daß sie nicht nur ebenfalls nichts beweiset, sondern sogar für eine andere Quelle der syrischen Version spricht. Denn Bendtsen beruft sich auch auf diese Stelle, um zu beweisen, daß die syrische Version aus einem

hebräi-

hebräischen Original geflossen sei; er meint im Urtext sei חִשּׁוּר (Nabe des Rades 1 Reg. VII, 33.) gestanden, welches aber der Syrer חֲזִיר *porcus* gelesen habe. Ferner beruft sich Bendtsen auf K. XI, 28. (25.), wo der Syrer hat: in suo fine *laudatur* (נשתבח) homo, im Griechischen lesen wir aber: *εν συντελεια ανθρωπȣ αποκαλυψις εργων αυτȣ*; der Urtext war בְּאַחֲרִיתוֹ יִוָּדַע אִישׁ statt יודע *cognoscitur* hatte aber der Syrer in seinem Exemplar einen Schreibfehler יְוָדָה, K. XXV, 7. hat der Syrer: vir, qui de *exitu suo* laetatur, der gr. Text: *ανθρωπος ευφραινομενος επι τεκνοις*; im Urtext stand אַחֲרִית dessen beide Bedeutungen *exitus* und *posteritas* diese abweichende Uebersetzungen hinlänglich erklären. Sind auch diese wenigen Beispiele ebenfalls nicht von der Beschaffenheit, daß sie nöthigen, eine hebräische Urschrift anzunehmen, so bleibt es doch immer sehr zweifelhaft, daß der griechische Text die Quelle der syrischen Version war, und da man Spuren hat, daß der hebräische Urtext eine lange Zeit fort noch circulirt und verschiedene Veränderungen erlitten hat, so ist es mir sehr wahrscheinlich, daß die syrische Version aus einer solchen spätern Edition oder Recension, in welcher manches ausgelassen, manches zugesetzt, und manches verändert war, gemacht worden ist. Wie alt diese Version sei, läßt sich nicht bestimmen, doch ist sie älter als die arabische, denn diese folgt ihr ganz sklavisch in allen ihren, auch den kleinsten, Eigenthümlichkeiten, und ist also eine Tochter derselben [4].

Die

Die lateinische Version ist nicht von Hieronymus, sondern sie ist älter und stammt aus dem ersten christlichen Jahrhunderte, weil die lateinischen Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts nach ihr schon wörtlich genau citiren. Sie ist in einer noch rauhern, schlechtern und mit noch mehr barbarischen und selbstgemachten Wörtern angefüllten Sprache gearbeitet, als die Uebersetzung des Buches der Weisheit. Sie steht zu unserm griechischen Texte ohngefähr in eben dem Verhältnisse, als wie die syrische Version; denn sie giebt denselben auch nicht treu, sondern hat Zugaben, Umänderungen und auch Auslassungen, keineswegs aber in Uebereinstimmung mit der syrischen Uebersetzung, sondern alles in eigener Art. Ausserdem hat sie auch noch die Eigenthümlichkeit, daß vom 30sten Kapitel an, eine andere Ordnung der Abschnitte in ihr herrscht. Bei dieser Version findet nun auch die Alternative Statt: entweder ist sie nicht aus unserm griechischen Texte geflossen, oder sie wurde aus einem Exemplare des griechischen Textes gemacht, welches durch Zusätze, Weglassungen, Veränderungen und Versetzungen schon sehr verunstaltet war. Denn daß alle diese Veränderungen erst in der Folge selbst in dem Texte der lateinischen Version vorgegangen sein sollten, ist schon an sich unwahrscheinlich, und wird auch noch durch die ältesten Citate derselben, welche schon mit ihrer jetzigen Gestalt übereinstimmen, widerlegt. Für die letzte Meinung läßt sich so vieles anführen [5]), daß es scheint, sie müsse der ersten vorgezogen werden. Der Uebersetzer behält griechische Wörter unübersetzt bei, z. B. acharis, eucharis, apostatare, aporiabitur, implanare

(ἀπο-

(αποπλανᾳν, für decipere), agonizare, oder er bildet lateinische Wörter den griechischen nach, z. B. pessimare (κακȣν). Ferner stößt man auf viele Stellen, wo es in die Augen fällt, daß sich der lateinische Uebersetzer in einem Worte des griechischen Textes versehen hat, z. B. K. XXX, 7. hat er (oder der Schreiber seines Manuscripts) aus περιψηχῶν (oder περιψυχων) gemacht περι ψυχων, K. XLIX, 14. L, 1. hat er statt λαον gelesen ναον, K. LI, 13. drückt er für ἱκετειαν in seiner Uebersetzung οικετειαν aus, ebendaselbst setzt er für ὑπερ θανατȣ ῥυσεως pro morte defluente, weil ῥυσις auch fluxus bedeutet, K. VI, 18. faßte er επεδεξε für επελεξε, K. XXXIX, 12. διομηνια für διχομηνια und K. XIX, 2. πονηρος für τολμηρος auf [6]). So sprechend diese und noch andere Beispiele sind, so findet sich doch auch in der lateinischen Version Manches, was für die andere Meinung, daß diese Version aus einem hebräischen Original geflossen sei, geltend gemacht werden kann. Daher hat sich schon Sabatier [7]) zu ihr bekannt, und in neuern Zeiten hat Bengel [8]) das erste und das 34ste Kapitel des Buches nach dem griechischen und lateinischen Texte genau mit einander verglichen, und hat bei dieser Vergleichung vieles gefunden, was zur Unterstützung dieser Meinung dienen kann. Man stößt nämlich hin und wieder auf Abweichungen der lateinischen Version und des griechischen Textes, welche sich nicht anders erklären zu lassen scheinen, als daß man annimmt, auch der lateinische Uebersetzer habe seine Version aus einem hebräischen Texte gemacht: z. B. K. I, 17. ist (mit einer Umstellung der Gnome) für das griechische επιθυμηματα *thesauri* gesetzt, das führt auf die Lesart in der

der Urschrift מטעמים *cupediae* zurück, wofür aber der lateinische Dollmetscher מטמנים *thesauri* gelesen hat; K. I, 26. hat der griechische Text εντολας, die lateinische Version aber *justitiam*: es stand im Urtexte מִשְׁפָּט in der Bedeutung *lex*; K. I, 29. heißt es im Griechischen εν ϛομασιν ανθρωπων, in der lateinischen Version: *in conspectu hominum*; das sind zwei verschiedene Uebertragungen von dem Hebräischen לפני אנשים; ebendaselbst hat unser griechischer Text: εν τοις χειλεσι σȣ προσεχε, der Lateiner: et non *scandalizeris* in labiis tuis; im Urtexte stand das Verbum תַּשְׂכִּיל (aufmerken, Acht haben), der lateinische Uebersetzer las aber תִּכָּשֵׁל; K. XXXIV, 1. hat der griechische Text πλȣτος, der lateinische *honestas*, abermals eine verschiedene Uebertragung des hebräischen Wortes כָּבוֹד; K. XXXIV, 7. lesen wir im Griechischen: και πας αφρων ἁλωσεται εν αυτω, in der lateinischen Version aber: et omnis imprudens *deperiet* in illo, jene Uebersetzung drückt יִלָּכֵד und diese יאבד aus; K. XXXIV, 9. gr. εν λαω αυτȣ, Vulg. in *vita* sua, beides das hebräische בְּדוֹרוֹ. Diese Beispiele sind gewiß eben so sprechend, als die obigen; da sie aber jene nicht entfernen können, so modificirt Bengel seine Meinung so, daß er annimmt, der lateinische Uebersetzer habe zwar seine Version aus einem hebräischen Original gearbeitet, habe aber dabei unsern griechischen Text als Hilfsmittel gebraucht. Dieß ist auch sehr wahrscheinlich; denn vermuthlich war er ein so schlechter Kenner der hebräischen Sprache, als der lateinischen. Ohne fremde Hilfe konnte er nicht arbeiten. Man kann zwar einwenden, warum

um er seiner Uebersetzung nicht den griechischen Text, der zu seiner Zeit doch gewiß schon bei den Christen in einem höhern Ansehen stand, als die mannichfaltig veränderten Editionen des Urtextes des Buches, zu Grunde gelegt habe? Auf diese Frage ist aber die Antwort sehr leicht: der Uebersetzer sahe, daß das hebräische Original, welches er vor sich hatte, viel mehr hatte, als der griechische Text; er wollte also seinem Publicum das Buch in dieser erweiterten und veränderten Gestalt geben. Uebrigens ist dieser Gegenstand noch keinesweges ganz ins Reine gebracht, und es ist möglich, daß die Folgezeit dieses unvorgreifende Urtheil reformiren wird.

1) Eichhorns Einleitung in die apokryph. Schriften des a. Testaments, S. 84. Bretschneiders erster Excurs zu seiner Ausgabe des Buches: *de κρισι textus huius libri*, S. 700 ff.

2) Bendtsen *Specimen Exercitationum criticarum in V. Test. libros apocryphos*, S. 16. 29 f. 45.

3) s. Linde's Scholion zu K. XXXVI, 5. in seiner Ausgabe des Buches.

4) Es ist noch eine andere syrische Uebersetzung des Buches vorhanden, aber sie ist noch nicht gedruckt, auch noch gar nicht untersucht. Sie ist ein Theil des syrisch-hexaplarischen Codex zu Mailand und ist ebenfalls mit den kritischen Zeichen des Origenes versehen; siehe Adlers biblisch-kritische Reise nach Rom, S. 197.

5) s. des Petrus Cholinus Vorrede zu seiner lateinischen Uebersetzung der Apokryphen (in den *Bibliis Tigurinis* 1543.).

6) s. Bretschneider am a. O. S. 700.

7) Sabatier *in libros Sapientiae et Ecclesiastici admonitio praeuia*, in *Bibl. lat. vers. antiqu.* T. II. S. 390.

8) Ueber die muthmaßliche Quelle der alten lateinischen Uebersetzung des Buches Sirach, von E. G. Bengel, in Eichhorns Allg. Bibl. d. bibl. Lit. Thl. 7. S. 832 ff.

§. 542.

Auserlesene exegetische Literatur.

Sittenlehre Jesu, des Sohns Sirach. Neu übersetzt mit erläuternden und kritischen Anmerkungen von J. W. Linde. Leipzig 1782. 8. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. 1795. 8.

Die Weisheit Jesu, Sirachs Sohn. Aus dem Griechischen mit erläuternden Anmerkungen (von A. J. Onymus). Würzburg. 1786. 8.

Sententiae Jesu Siracidae. Graecum textum ad fidem Codicum et Versionum emendauit et illustrauit J. W. Linde. Gedani 1795. 8.

Die Denksprüche Jesus, des Sohns Sirachs — aufs neue übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen, von Fr. Ch. Zange. Arnstadt 1797. 8.

Liber Jesu Siracidae, Graece Perpetua annotatione illustratus a C. G. Bretschneider. Regensburg 1806. 8.

Berichtigungen.

Seite 1947. Zeile 21. steht aus einem Schreibfehler Chrysostomus für Augustinus.

— 1953. Z. 2. ist noch der 67ste Psalm hinzuzusetzen.

— 1955. Z. 21. sind die Worte untereinander geworfen; sie müssen so auf einander folgen: warum sollte David nicht der Mann sein, der auch ꝛc.

— 1973. Z. 7. lies Bezeichnungen.

— 2000. Z. 30. lies Hügels.

— 2194. Z. 25. lies noch.

— — Z. 26. lies dieser.

— 2201. Z. 16. lies J. F.

— 2220. Z. 18. gehört nach geschrieben ein Fragzeichen.

— 2223. Z. 6. lies יֶלֶד

— 2224. Z. 31. lies הַמָּסֹרָה

— 2229. Z. 4. lies Dialog.

— 2231. Z. 21. lies der Propheten.

— — Z. 23. lies amoebäischen.

— 2232. Z. 27. lies Koheleths.

— 2235. Z. 22. lies צַדּוּקִים

— 2242. Z. 7. lies Refrains.

— 2268. Z. 11. lies sich keine.

— 2273. Z. 8. ist nach angenommen ein Punct zu setzen.

— 2274. Z. 25. lies scripsisse.



Im Verlage dieses Buches sind noch nachstehende Bücher zu haben:

Ammons, Dr. Chr. Frd., biblische Theologie, 2te verbess. Ausg. 3 Thle. gr. 8. 1801 — 1802. 6 fl 30 kr. 4 Rthl. 8 Gr.

— — Entwurf einer Christologie des A. T. Ein Beitrag zur endlichen Beilegung der Streitigkeiten über Messian. Weissagungen und zur bibl. Theol. des Verf. gr. 8. 1794. 54 kr. 14 Gr.

— — Predigten zur Beförderung eines reinen moral. Christenthums, 3 Bde. gr. 8. 1798 — 1800. 7 fl. 4 Rthl. 16 Gr.

— — christl. Religionsvorträge über die wichtigsten Gegenstände der Glaubens- und Sittenlehre, 2te Ausgabe. gr. 8. 1803 — 1805. 2 fl 24 kr. 1 Rthl. 12 Gr.

— — christlicher Religionsunterricht für die gebildete Jugend, 2te verbess. Ausg. 8. 1811. 45 kr. 12 Gr.

— — opuscula theologica, gr. 8. 1793. Drpap. 40 kr. 10 Gr. Schrpap. 54 kr. 14 Gr.

Bertholdt, D. Leonh., comment. hist. exeget. de ortu theol. vet. hebraeorum, 2 partes, gr. 8. 1802. 30 kr. 8 Gr.

— — Daniel aus dem Hebr. Aramäischen neu übersetzt und erklärt, mit einer vollständigen Einleit. und hist. u. exeget. Exkursen, 2 Theile, gr. 8. 1806 — 1808. 4 fl. 2 Rthl. 16 Gr.

— — hist. krit. Einleitung in sämtliche kanonische und apokryph. Schriften des A. und N. T. 1 — 4r Theil, gr. 8. 1812 — 1814. 10 fl 45 kr. 7 Rthl. 4 Gr.

— — Desselben 5ten Theils 1ste Abth. gr. 8. 1815. 2 fl 15 kr. 1 Rthl. 12 Gr.

— — Christologia Iudaeorum Iesu Apostolorumque aetate in compendium redactae observationibusque illustrata, gr. 8. 1811. 2 fl. 1 Rthl. 8 Gr.

Ber-

Bertholdt, Dr. Leonh., Casualpredigten in der Universitäts-kirche zu Erlangen gehalten, gr. 8. 1811. 48 kr. 12 Gr.

Erhards, Sim., Vorlesungen über die Theologie und das Studium derselben, gr. 8. 1810. 1 fl. 30 kr. 1 Rthl.

Hänlein, H. K. Alex., Fest- und Casualpredigten, gr. 8. 1792. 1 fl 45 kr. 1 Rthl. 4 Gr.

— — Handbuch der Einleit. in die Schriften des N. T. neue Ausgabe, 3 Theile, gr. 8. 1801 — 1809. 6 fl 45 kr. 4 Rthl. 12 Gr.

— — Lehrbuch der Einleit. in die Schriften des N. T. für Akademien und Gymnasien, 8. 1802. 2 fl 15 kr. 1 Rthl. 12 Gr.

— — Epistola Iudae, graece, commentar. crit. et annotat. perpet. illustr. praemissae comment. in Vaticina Habacuci, Ed. 2da emend. gr. 8. 1804. 1 fl. 16 Gr.

Hufnagels, Dr. Wilh. Fr., Hiob, neu übersetzt, mit krit. u. exeget. Anmerkungen, gr. 8. 1781. 1 fl 30 kr. 1 Rthl.

— — über den ersten Religionsunterricht nach den 10 Geboten, 8. 1784. 45 kr. 12 Gr.

— — die Schriften des A. Test. nach ihrem Inhalt und Zweck bearbeitet für Leser aus allen Ständen, 8. 1784. 1 fl 15 kr. 20 Gr.

— — Handbuch der bibl. Theologie, 1r Band und 2ten Bands 1 Abth. gr. 8. 1785 — 89. 3 fl. 2 Rthl.

— — Salomo's hohes Lied, geprüft, übersetzt und erläutert, mit 1 Kupfer, 8. 1784. 45 kr. 12 Gr.

— — liturgische Blätter, 2 Bände in 12 Heften, gr. 8. 1791 — 1802. 6 fl 20 kr. 4 Rthl. 2 Gr.

— — für Christenthum, Aufklärung und Menschenwohl, 3 Bände, 8. 1785 — 1800. 7 fl 30 kr. 4 Rthl. 20 Gr.

Jeremias, des Proph., Klagelieder. Aus dem Hebr. ins Deutsche metr. übers. mit Anmerk. von Dr. Geo. Riegler, 8. 1814. (in Commiss.) 20 kr. 5 Gr.

Kaiser, Dr. Phil. Chr., die biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammat. hist. Interpretationsmethode und nach einer freimüthigen Stellung

lung in die krit. vergleichende Universalgeschichte der Religionen, 1r und 2ten Theils 1ste Abth. gr. 8. 1813—1814. 3 fl. 2 Rthl.

Karrers, Phil. Jac., Theodor und Friedrich od. der Pfarrer und Schullehrer wie jeder seyn sollte, 8. 1814. 24 kr. 6 Gr.

Lang, Geo. Heinr., Bibeltexte zu Leichenpredigten, benützt zum Gebrauch für Landpfarrer, 3 Bändchen, 8. 1799—1802. 2 fl 15 kr. 1 Rthl. 12 Gr.

— — neues katechet. Magazin, 4 Bände, 8. 1785—91. 4 fl 48 kr. 3 Rthl.

Lehmus, A. T. A. Frz., Was heißt nach den Bedürfnissen der Zeit predigen? Eine Synodalfrage beantwortet. gr. 8. 1813. 45 kr. 12 Gr.

— — G. A., Instruktion für Lehrer in städtischen Volksschulen, 8. 1815. 24 kr. 6 Gr.

Marheineke, P. K., christliche Predigten zur Belebung des Gefühls fürs Schöne und Heilige, nebst einer Abhdl. über die wesentliche Schönheit einer Rede, gr. 8. 1805. 1 fl. 16 Gr.

— — Universalkirchengeschichte des Christenthums; Grundzüge zu akad. Vorlesungen, gr. 8. 1806. 2 fl. 1 Rthl. 8 Gr.

Müllers, J. E. (Konsist. Raths), kurzgefaßtes Lehrgebäude des Christenthums für protestant. Volksschulen, 8. 1816. 8 Bogen 12 kr.

Papsts, Joh. Geo. Frd., Commentar über die christliche Kirchengeschichte nach dem Schrökhischen Lehrbuch, 2 Bde in 6 Abth. gr. 8. 1792—1801. 7 fl 12 kr. 4 Rthl. 12 Gr.

Pentateuchi nova versio graeca, e cod. biblioth. S. Marci Ven. nunc primum ed. notisque illustr. Chr. Frid. Ammon, 3 partes, gr. 8. 1790—1791. 5 fl 30 kr. 3 Rthl. 16 Gr.

Pfeiffer, Aug. Frid., manuale bibliorum ebraicor. et chaldaicorum, gr. 8. 1809. 1 fl. 16 Gr.

— — über Bücherhandschriften überhaupt, gr. 8. 1810. 1 fl 30 kr. 1 Rthl.

Rau,

Rau, Dr. Joh. Wilh., freimüthige Untersuchung über die Typologie, 8. 1784. 54 kr. 14 Gr.

— — Untersuchungen über die wahre Ansicht der Bergpredigt, gr. 8. 1805. 54 kr. 14 Gr.

— — Materialien zu Kanzelvorträgen über die Sonn- und Festtags-Episteln, 2te Ausg. 3 Bände nebst Reg. gr. 8. 1799 — 2803. 6 fl 54 kr. 4 Rthl. 14 Gr.

— — Materialien zu Kanzelvorträgen über die Sonn-, Fest- und Feiertags-Evangelien, 6 Bände mit Reg. gr. 8. 1797 — 1806. 12 fl. 7 Rthl. 21 Gr.

I. Bds. 1 — 4s Stück, 2te verbess. Ausgabe, das 3te und 4te Stück von Dr. P. J. F. Vogel.

Rosenmüllers, Dr. Joh. Geo., einige Bemerkungen das Studium der Theologie betr. 2te verm. Ausg. 8, 1794. 36 kr. 9 Gr.

Schlosser, Mich., Canticum eucharist. et triumphale Hannae, matris Samuelis, gr. 8. 1808. 24 kr. 6 Gr.

Seiler, Dr. Geo. Fr., über den Versöhnungstod Christi. Nebst einigen Abhandl. vom natürlichen Verderben, Freiheit des Menschen, Rechtfertigung ꝛc. 2te ganz umgearb. Ausg. 2 Thle, gr. 8. 1782. 3 fl 30 kr. 2 Rthl. 8 Gr.

— — Grundsätze zur Bildung künftiger Volks- und Jugendlehrer oder der Homiletik, Katechetik, Pädagogik, 2te verb. Ausg. gr. 8. 1786. 1 fl 30 kr. 1 Rthl.

— — allgem. Sammlung liturgischer Formulare der evangel. Kirchen (mit grober Schrift für den kirchlichen Gottesdienst), 1r Theil in 3 Abtheil. 4. 1797. 2 fl 40 kr. 1 Rthl. 18 Gr.

— — Desselben 2ter Theil die Passionsgesch. enthalt. 4. 1 fl. 16 Gr.

— — Desselben 3r Thl. in 3 Abtheil. (neuere Formulare enth.) 4. 1784. 4 fl 30 kr. 3 Rthl. 16 Gr.

Abegg, Joh. Wilh., Predigt zur Feyer des Jahrhunderts, 8. 1801. 12 kr. 3 Gr.

Karbach, Phil., Synodalpredigt gehalten in der evangel. luther. Hauptkirche zu Erlangen im Jahr 1814. gr. 8. 12 kr. 3 Gr.

Le

Le Pique, Joh. Phil., Ermahnung zur christl. Mildthätigkeit, eine Predigt, 8. 1805. 8 kr. 2 Gr.

Rau, Dr. Joh. Wilh., über die Beichtanstalt der evangel. luth. Kirche, gr. 8. 1787. 8 kr. 2 Gr.

— — letzte Predigt vor seiner Gemeinde gehalten, nebst der Parentation an seinem Grabe von Diakonus Schirner, gr. 8. 1807. 12 kr. 3 Gr.

Ammon, Dr. Christ. Frd., Predigt: wie feiert der Christ auf eine würdige Art die letzten Augenblicke des sterbenden Jesus, gr. 8. 1789. 8 kr. 2 Gr.

— — über die hohe Untrüglichkeit christl. Wahrheit, eine Predigt, gr. 8. 1792. 8 kr. 2 Gr.

— — Wie gelangen alle Christen zur Einigkeit ihres Glaubens. Eine Predigt am 100jähr. Jubileum der franz. reform. Gemeinde zu Erlangen 1793. gr. 8. 8 kr. 2 Gr.

— — 2 Predigten: Mit welchen Segenswünschen trennen sich christl. Lehrer von ihren Gemeinden, und: Ueber die beglückende Kraft des christl. Glaubens an den Sohn Gottes. Eine Abschiedsrede in Erlangen und Antrittsrede in Göttingen, gr. 8. 1801. 12 kr. 3 Gr.

— — 2 Predigten zur Feyer des neuen Jahrhunderts, gr. 8. 1801. 12 kr. 3 Gr.

— — 2 Predigten zur Friedens- und Reformationsfeier, gr. 8. 1802. 20 kr. 5 Gr.

— — 2 Religionsvorträge beym Wechsel seines akadem. Lehr- und Predigtamts, gr. 8. 1804. 12 kr. 3 Gr.

— — Gedächtnißpredigt auf Dr. Geo. Frd. Seiler: Von dem wahren Nachruhme des würdigen Religionslehrers, gr. 8. 1807. 12 kr. 3 Gr.

— — Gedächtnißpredigt auf Dr. Joh. Wilh. Rau: Ueber die Unvollkommenheit menschl. Kenntnisse, eine Quelle freudiger Hoffnungen im Tode, gr. 8. 1807. 12 kr. 3 Gr.

— — prolusio de matrimonii a Catholicis cum Protestantibus ineundi confirmatione a summo Pontifice Romano nuper frustra petita, 4. 1807. 8 kr. 2 Gr.

— — commentatio de conjugiis bona gratia non solvendis, 4. 1809. 8 kr. 2 Gr.

Bayer, A., Predigten für die Bedürfnisse unserer Zeit, 2 Thle, 8. 1784. u. 1793. 1 fl 25 kr. 22 Gr.

Bayer, A., 2 Predigten von der Vaterlandsliebe u. von gegenseitigen Pflichten der Obrigkeit und der Unterthanen, 8. 1793. 15 kr. 4 Gr.

Besenbeck, K. J., Lazarus, oder über das Unstatthafte der natürl. Erklärung der Wundergeschichten im N. Test. gr. 8. 1810. 45 kr. 12 Gr.

Fick, Joh. Frd., Leitfaden zu einer festen Ueberzeugung von den Wahrheiten der Christusreligion auf den wesentlichen und unveränderl Bestandtheil der Wahrheit ihrer Wohlthätigkeit gebaut, 8. 1811. (in Commiß.) 1 fl. 16 Gr.

Knebel, C. H. von, biblische Denksprüche und Hauptsätze, so wie auch Homilien über einen Jahrgang der Fest- und Sonntags-Predigten, nebst einigen Kasualpredigten, herausgegeben von Joh. Frd. Memmert, 4. 1805. (70 Bogen) 1 fl 30 kr. 1 Rthl.

Oertel, Euch. Ferd. Chr., Antijosephismus od. Kritik über eines Ungenannten schriftmäßigen Beweiß, daß Joseph der wahre Vater Christi sey, gr. 8. 1792. 30 kr. 7 Gr.

(— —) der Teufel in seiner Ohnmacht. Ein Fragment von einem Antidiabolikus zur Förderung einer vernünftigen Religionsaufklärung, 8. 1790. 15 kr. 4 Gr.

Rossi. Ioh. Bern. de, de hebr. typographiae origine ac primitiis, seu antiquissimis, ac rarissimis hebraicor. librorum editionibus seculi XV. disquisitio hist. crit. recudi cur. G. F. Hufnagel, 8. 1776. 50 kr. 8 Gr.

— — de typographia Hebr.-Ferrariensi commentarius hist. quo Ferrarienses Iudaeorum ed. hebr. hispan Lusitanae recensentur et illustrantur, ed. 2da. 8. 1751. 24 kr. 6 Gr.

— — annales typographiae ebr. Sabionetensis appendice aucti, ex italicis latinos fecit F. Fr. Roos, 8. 1783. 12 kr. 3 Gr.

— — de ignotis nonnullis antiquissimis hebr. textus editionibus ac critico earum usu, accedit de edit. hebr. bibl. Appendix hist. crit. ad Bibliothecam sacram le Longio-Maschianam, gr. 4. 1782. Drpap. 36 kr. 9 Gr. Schrpap. 45 kr. 12 Gr.

Zollikofers, G. J., abgekürzte Predigten für Volkslehrer u. andere denkende Leser, herausgegeben von Roth, 4 Bde, gr. 8. 1790—99. 8 fl 36 kr. 5 Rthl. 13 Gr.

Historischkritische Einleitung

in

sämmtliche kanonische und apokryphische

Schriften

des

alten und neuen Testaments,

von

D. Leonhard Bertholdt,

zweitem ordentl. öffentl. Professor der Theologie, Universitätsprediger und Director des homiletischen Seminariums zu Erlangen, auch derzeitigem Prorector der Universität.

Des fünften Theils zweite Hälfte.

Erlangen,

in der Palm'schen Verlagshandlung.

1816.

Vorrede.

Es war zwar fest bestimmt, in der zweiten Hälfte des fünften Bandes alles zu liefern, was noch von der speciellen Einleitung übrig ist. Da ich aber durch mehrere an mich geschehene Aufforderungen bewogen worden bin, in einem Anhange eine historisch-kritische Einleitung in die noch vorhandenen Apokryphen des Neuen Testaments beizufügen, so glaubte ich diese zweite Hälfte des fünften Theiles in ein proportionirteres Verhältniß zu der ersten Hälfte zu setzen, wenn ich die Einleitung in die einzelnen neutestamentlichen Briefe davon trenn-

te und mit dem Anhange über die Apokryphen des Neuen Testaments zu einem sechsten Theile verbände. Dieser wird auch ein ausführliches Register über das ganze Werk enthalten und, wo möglich, bis zur nächsten Messe erscheinen.

Von dem alten Testamente enthält diese Abtheilung die noch rückständigen Bücher der elegischen, romantischen und erotischen Poesie. Ueber den mittlern Ausdruck habe ich mich § 548. so erklärt, daß er keinen Anstoß mehr finden wird. Daß ich das Buch Ruth unter die poetischen Bücher gestellt habe, wird man wohl nicht tadeln, da die historische Ansicht und Behandlung desselben schon von andern vor mir aufgegeben worden ist. Eben so wenig fürchte ich in Ansehung der Bücher Jonah und Esther Vorwürfe zu erhalten, daß ich gleichfalls mythische Poesie oder vielmehr poetisirte und mythisirte Geschichte darin finde. Beim Buche Jonah folgte ich in meinem eigenen Urtheile dem bessern Wege, welchen Rosenmüller und sein Recensent in der Hallischen Allgemeinen

nen Literaturzeitung, Gesenius, eröffnet haben. Bei diesem Buche erlaube ich mir aber hier zu §. 559. Note 6) noch einen Zusatz zu machen. Was man dem Hermann von der Hardt mit Unrecht nachgeredet hat, daß er behauptet hätte, Jonah habe drei Tage und drei Nächte in einem auf einer Meerinsel gelegenen Gasthause zum Wallfisch logirt, hat in etwas anderer Art Mutianus, Canonicus zu Gotha im ersten Viertel des 16ten Jahrhunderts, behauptet oder doch wenigstens scherzhaft vorgetragen. Er schrieb (Tenzels Supplementum I. historiae Gothanae, S. 52.) in einem Briefe an Spalatin: Apuleius et Apollonius et Aesopus fabulantur. Sic et scriptura judaica. Ionas in pisce delituit habens supra verticem cucurbitam. Sedebat in *balneis*, quibus *cete* nomen erat, et cucurbita erat *pileolum stramentitium*, *quo lauantes vtuntur*. Ridiculum hoc est, sed habeo magis ridicula, quae tamen latine dicuntur sacramenta, graece mysteria, de quibus non dicam. S. die literarischen

Blät-

Blätter, Jahrg. 1804. Nr. XX., woraus ich mir das in meinen Collectaneen schon vor 12 Jahren angemerkt habe.

Daß ich dem Gebete Manasse's seinen ihm in unsern neuern Einleitungsschriften entzogenen Platz wieder eingeräumt habe, wird man mir zu Gute halten. Denn einmal steht es in unserer deutschen Bibel, und dann hat es, nach seinem Inhalt erwogen, wenigstens noch ein Mal so viel Werth, als z. B. einer der apokryphischen Anhänge zu dem Buche Daniel.

Bei den neutestamentlichen Briefen glaubte ich die Untersuchungen über ihre wirkliche oder vermeintliche Verfasser als allgemeine Vorbemerkungen vorausschicken zu müssen. Sie beschließen diese zweite Abtheilung des fünften Bandes. Durch diese Absonderung des zu bearbeitenden Stoffes hoffe ich für die Folge viel gewonnen zu haben, weil ich bei solchen Briefen, bei welchen von verschiedenen Verfassern gleiches Namens unter den Kritikern die Rede ist,

nur

nur zurückzuweisen brauche und nicht nöthig habe, den Gang der Untersuchung durch Abschweifung auf andere Gegenstände zu unterbrechen. Was in dem Artikel von dem Petrus manchem, besonders protestantischen, Theologen auffallen wird, ist das, daß ich nicht nur den wirklichen Aufenthalt dieses Apostels in Rom nicht leugne, sondern sogar einen zweimaligen Aufenthalt desselben in dieser Stadt annehme. Ich habe aber bei Auffassung dieser Meinung lediglich, was jeder gewissenhafte Schriftsteller thun muß, dem Gewichte der historischen Gründe nachgegeben. — In der Lebensgeschichte des Apostels Paulus bin ich im Fortgange meiner erneuerten Forschungen in Ansehung der verschiedenen von diesem Apostel nach seiner Bekehrung nach Jerusalem gemachten Reisen auf ein Resultat geführt worden, an welches ich am Anfange gar nicht im mindesten gedacht habe. Ich wurde zweifelhaft an der Richtigkeit meines Endurtheils, weil es von meiner bisherigen Meinung ganz abstand, aber wiederholte Prüfung gestattete mir nicht davon abzugehen. Es betrifft hauptsächlich

den

den Zeitabstand, in welchem die vom Paulus im Briefe an die Galater K. II, 1. erwähnte Reise nach Jerusalem von seiner ersten Reise dahin oder von seiner Bekehrung stehet. Nach dem textus receptus beträgt derselbe vierzehen Jahre. Ich glaube aber die Lesart δια δεκατεσσαρων ετων verwerfen, und die andere Lesart δια τεσσαρων ετων in Schutz nehmen zu müssen. Freilich bin ich ungewiß, ob auch andere die Gründe, welche ich für diese Lesart aufgestellt habe, so stark finden werden, als sie in meiner gegenwärtigen Ueberzeugung sind. Der Wahrheit liegt der Irrthum zur Seite, und in der guten Meinung, das heilige Bild jener Himmelskönigin erreicht zu haben, kann man bloß ein Phantom umarmen. Indessen wenn nur das αληθευειν die einzige Triebfeder ist, so kann der Irrende auf nachsichtige Beurtheilung rechnen; das Lob eines freien Ringens nach Wahrheit kann ihm ohnedieß nicht entzogen werden. Auida est (sagt Seneca in seiner Abhandlung de prouidentia IV, 3.) periculi virtus, et quo tendat, non quid passura sit, cogitat; quo-

niam

niam et quod passura sit, gloriae pars est. In dem Reiche der intellectuellen Dinge sind die Formen der Anschauung, also auch die Gründe des Urtheils weit manchfaltiger, als in dem Gebiet der Sinnenwelt; aber sie sind eben deswegen auch einem größeren Wechsel unterworfen, weil sie von der Subjectivität des Menschen abhängig sind. Daher kommt der beständig fortgehende Uebergang vom Wahren zum Falschen, und umgekehrt. Eben deswegen läßt sich aber von jedem Irrenden hoffen, daß die Zeit ihn noch zur Wahrheit führen wird, wenn er nur den Willen hat. Quaedam falsa (schreibt eben der weise Seneca in seiner Abhandlung de ira II, 22.) veri speciem ferunt. Dandum semper est tempus. Veritatem dies aperit.

Von diesem Gedanken durchdrungen, muß man eben so mistrauisch gegen seine eigenen Meinungen, als billig und schonend gegen die abweichenden Meinungen anderer sein. Ich sage dieß überhaupt in Beziehung auf alles, was in dieser Abtheilung mein eigen ist, um sowohl zu erkennen

nen zu geben, daß ich es nicht als untrüglich gelten machen will, als auch meine Beurtheiler zur Anerkennung des Rechtes einer freien Prüfung und eines unabhängigen Urtheils zu veranlassen.

Erlangen am Maximilianstage,
den 12ten October 1816.

D. Bertholdt.

Spe,

Specielle Einleitung.

Zweite Klasse.

Poetische Bücher.

Vierte Abtheilung.

Bücher der elegischen Poesie.

---

§. 543.

Von der elegischen Poesie der Hebräer überhaupt.

Die Hebräer hatten zum Anbaue keines besondern Feldes der Poesie so viel äussere Veranlassung, als des Feldes der elegischen Dichtkunst. Denn nimmt man nur einzelne Zeiträume aus, so lag auf diesem Volke immer ein drückendes Schicksal und man kann es in der That das Volk des Unglücks nennen [1]). Die Dichter stimmten auch wirklich oft Klagtöne an; ein sehr beträchtlicher Theil unserer Psalmen besteht aus Elegien, die aber nicht alle allgemeinen Inhalts sind, oder eine Nationalbeziehung haben, sondern mehrentheils personell sind d. h. die Person des Verfassers angehen. Mehrere davidische Psalme ge-

hören hierunter, doch dichtete David auch auf Sauls und Jonathans Tod eine Elegie, die aus dem Liederbuche (סֵפֶר הַיָּשָׁר [2]) in das 2te Buch Samuel (I, 19—27.) übergegangen ist. In eben diese poetische Sammlung war vermuthlich auch das von David auf Abners Tod gedichtete Klaglied aufgenommen, welches sich II Sam. III, 33. 34., aber wahrscheinlich nicht ganz, befindet.

Es war aber noch eine andere Sammlung von jüngerem Alter vorhanden, welche nichts als Elegien enthielt. Sie wird II Paral. XXXV, 25. הַקִּינוֹת die Klaggesänge genannt, und in derselben befanden sich namentlich die Elegien, welche der Prophet Jeremiah und andere Poeten auf den Tod des Königes Josiah gedichtet hatten. Es scheint aber von dieser Elegiensammlung alles verloren gegangen zu sein, wenn nicht auch die Klaggesänge, welche in unserm hebräischen Kanon unter dem (aus dem Anfangsworte gebildeten) Titel אֵיכָה stehen, und welche der ältesten ganz unverdächtigen Tradition nach dem Propheten Jeremiah angehören, ein Bestandtheil derselben gewesen sind. Zu dieser Meinung neigt sich Augusti [3]), nur daß er höchstwahrscheinlich darin zu weit gehet, wenn er vermuthet, das Klaglied Jeremiahs auf den Tod Josiahs hätte mit den in unserm Kanon befindlichen Elegien, in welchen die Zerstörung Jerusalems beklagt wird, ursprünglich ein Ganzes ausgemacht, so daß wir also diese nicht mehr in ihrer Integrität besäßen. Denn es läßt sich kaum glauben, daß Jeremiah zwei in der Zeitfolge nicht verbundene Ereignisse

zum Gegenstande Eines Gedichtes gemacht habe. Indessen auf die Authorität des Josephus [4]) und Hieronymus [5]) könnten die in unserm Kanon enthaltenen Klaglieder nicht einmal für ein von Jeremiahs Elegie auf Josiahs Tod verschiedenes Werk gehalten werden [6]); allein der Augenschein spricht wider diese Meinung, die offenbar aus dem Bemühen entsprungen ist, alle alten Schriften der Hebräer, von welchen die Geschichte spricht, wo möglich in unserm alttestamentlichen Kanon finden zu wollen. Es ist in unsern Klagliedern mit keinem einzigen Worte von Josiah und seinem unglücklichen Tode die Rede. Sie sind übrigens, dem Umfange nach, der bedeutendste Ueberrest von der elegischen Literatur der Hebräer [7]).

1) De Wette's Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus, in Daubs und Creuzers Studien, Jahrg. 1807. Nr. 2. S. 245 ff.

2) s. oben Thl. 3. S. 856.

3) Augusti's Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung ins alte Testam. S. 226 f.

4) Iosephi *Antt. Judd.* X, 5, 1.

5) Hieronymi *Comment. in Threnos.*

6) Dathe stimmte in der ersten Ausgabe seiner lateinischen Uebersetzung der großen Propheten S. 411. dieser Meinung bei, aber in der zweiten gab er sie gegen eine bessere auf. Auch Michaelis (zu Lowth *de sacra Poesi Hebrr.* Ed. II. S. 457. und in den Anmerkungen zu seiner deutschen Uebersetzung der Klaglieder) hatte sich zu dieser Meinung hinreissen lassen, allein in späterer Zeit hat in ihm gleichfalls ein richtigeres exegetisches Gefühl die

Oberhand erhalten; s. Dessen Neue orient. u. exeget. Bibl. Thl. 1. S. 106.

7) s. Herders Bemerkungen über die hebräische Elegie, in s. Vorr. zu Börmels Klageliedern S. 4 ff. Hartmanns Versuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie, Thl. 1. S. 405 — 416.

§. 544.

Von den Klagliedern Jeremiahs insonderheit. Inhalt derselben.

In der alexandrinischen Version, in welcher diese Klaggesänge den Namen θρηνοι (in der Vulgata Threni oder auch Lamentationes) haben, steht am Anfange als historische Einleitung: Και εγενετο μετα το αιχμαλωτισθηναι Ισραηλ και Ιερουσαλημ ερημωθηναι, εκαθισεν Ιερεμιας κλαιων, και εθρηνησε τον θρηνον τουτον επι Ιερουσαλημ και ειπε. Obgleich diese Vorrede, wie man aus der syrischen und chaldäischen Version sieht, welche beide sie nicht haben, niemals im hebräischen Texte gestanden hat, so bekömmt sie doch wegen ihres hohen Alters einen großen Werth. Wir vernehmen in ihr die älteste Tradition über den Verfasser und den Gegenstand dieser Klaglieder. Sie nennt den Propheten Jeremiah als Verfasser, von welchem die Lieder selbst keine Nachricht geben; und die Gleichheit der Ideen, Ansichten, Empfindungen und Gefühle, der Sprache und Darstellung mit den Weissagungen dieses Propheten giebt die vollkommenste Bestätigung. Daß Jerusalems Zerstörung und die damit verbundenen unglücklichen Ereignisse der Gegenstand des Gedichtes seien, bewahrheitet sich aus dem Inhalte nicht minder. Man hat zwar eingewendet, daß nach K. I, 1. 4. 10. V, 2. Je-

Jerusalem und der Tempel noch gestanden haben müßten, als diese Klaggesänge gedichtet wurden. Allein daß K. I, 1. gesagt ist, Jerusalem sei nun unter die Botmäßigkeit oder Zinnußbarkeit einer auswärtigen Macht gekommen, ist kein Beweis, daß diese Stadt damals noch stand; es ist das dichterischer Ausdruck, der auch historische Richtigkeit hat; denn so wie das ganze Land unter chaldäische Botmäßigkeit gekommen war, so stand unter derselben nunmehr auch der Fleck, worauf die Trümmer des zerstörten Jerusalems lagen, und man trifft anderwärts auf Spuren, daß nicht gleich der Platz, worauf Jerusalem gestanden hatte, ganz menschenleer wurde, sondern nicht wenige von den verunglückten Einwohnern aus der ärmern Klasse, welche der grausame Sieger nicht mit fortzuschleppen für nöthig hielt, krochen noch eine Zeitlang in den der Zerstörung entgangenen einzelnen Theilen oder Gemächern der Häuser herum, bis sie anderwärts eine Unterkunft fanden. Wenn K. I, 4. gesprochen wird von den in Jerusalem zu feiernden heiligen Festen, von den Thoren dieser Stadt, von den sich darin aufhaltenden Priestern und von den in ihr wehklagenden Mädchen, so lehrt doch offenbar das nachfolgende: ach! bitter ist das Loos dieser Stadt, daß nicht von der gegenwärtigen, sondern von der zunächst vorher gegangenen Zeit die Rede ist. Wenn K. I, 10. auf einen Zeitpunct hindeutet, wo der raubgierige Feind erst auf Jerusalem anrückte, so müßte man vergessen, daß die Dichter, um in ihre Schilderungen Lebendigkeit zu bringen, sich öfters in die vorhergehende Zeit zurückversetzen müssen, wenn man daraus beweisen wollte, daß die Klaglieder noch vor

Je-

Jerusalems Belagerung und Zerstörung geschrieben sein müßten. Wenn es K. V, 2. heißt, „daß Ausländern unsere Häuser zugetheilt worden wären", so werden diese Worte mit Unrecht auf den Bestand Jerusalems bezogen; denn dem Verfasser kann der Ausdruck Häuser bloß im Flusse der dichterischen Rede entwischt sein. Auch ist es gar nicht nothwendig, diese Worte auf Jerusalem zu beziehen, weil hier von der Lage des ganzen Landes die Rede ist, worin bei allen Zerstörungen, welche die Chaldäer angerichtet hatten, doch manche Städte und Dörfer, wo nicht ganz, doch zum Theil, unversehrt blieben. Indessen will man ja diese Worte in einziger Beziehung auf die Stadt Jerusalem nehmen, so kann man sich auf II Reg. XXV, 9. berufen, nach welcher Stelle Nebucadnezar nur den Befehl gegeben hatte, alle größeren Gebäude der Stadt (כָל־בֵית גָּדוֹל) zu verbrennen. Konnte auch dieser Befehl nicht ausgeführt werden, ohne auch die kleineren Häuser der Stadt in Brand zu setzen und mögen die rohen chaldäischen Krieger über den erhaltenen Befehl hinausgegangen sein, so ist es doch sehr glaublich, daß Jerusalem nicht ein völliger Schutthaufe wurde, sondern daß einzelne Häuser, wo nicht ganz, doch zum Theil von dem Brande verschont blieben [1]). Sieht man nun zugleich auf jene Stellen, worin in ganz bestimmten Ausdrücken von der Zerstörung der Stadt und Demolirung der heiligen Gebäude gesprochen (K. II, 7. 15. 17. IV, 1. 6.), die Niederreissung der Thore, die Sprengung ihrer Riegel und die Schleifung der Festungswerke (II, 9.) geschildert, die Stadt in Flammen stehend dargestellt (IV 11.), die Abführung des

Vol-

Volkes in das Land der Sieger (I, 3. 5. 6. 18. II, 9.) und die Gefangennehmung des Königes (IV, 20.) beseufzt, das völlige Aufhören der mosaischen Staatsverfassung und des heiligen Cultus bejammert (I, 4. II, 6. 9.) und über die Beihülfe der Edomiter zur Vermehrung des Unglücks des Volkes und Landes (IV, 21. 22.), worüber sich Jeremiah auch in seinen Orakeln (XXV, 12. XXVII, 2 ff.), wie sein Zeitgenosse Obadiah (v. 10.), äussert, zürnend gesprochen wird; so kann man an kein früheres, Jerusalem betroffenes Unglücksereigniß, am wenigsten an die Begebenheiten denken, die auf Josiahs Tod erfolgten, sondern an Jerusalems Zerstörung durch die Chaldäer. Dieses Ereigniß ist also der Gegenstand dieser Klaggesänge, und wir müssen daher die Angabe der apokryphischen Vorrede auch in der Hinsicht für richtig anerkennen.

Es sind diese Klaglieder in einem wahrhaft elegischen Stil geschrieben. Rührung herrschte in dem Gemüthe des Verfassers und diese brachte in demselben eine Sanftheit hervor, die sich in solche Ausdrücke, in solche zarte Schilderungen ergießt, welche die herzlichste Theilnahme in der Seele des gefühlvollen Lesers bewirken. Man kann die hervorstechendste poetische Eigenschaft dieser Trauergesänge nicht genauer und kürzer bezeichnen, als wenn man sagt, sie sind in der Sprache des besonnensten, aber doch tief gefühlten, Schmerzes geschrieben. Die Geschicklichkeit des Dichters legt sich auch darin dar, daß manche Scenen wiederholt geschildert sind, aber mit dem glücklichsten Wechsel der Farben [a]). Man fällt daher ein vollkommen richtiges ästhe-

tisches

tisches Urtheil, wenn man diese Elegien für das Gelungenste aus dem literarischen Nachlasse des Propheten Jeremiah erklärt.

) Diese von Dathe erhobenen Zweifel löst sich der neueste glückliche Bearbeiter dieses alttestamentlichen Buches, Riegler (die Klaglieder des Propheten Jeremias metrisch übersetzt, Einleitung, S. 4.) also: „man muß an die Zwischenzeit denken, welche zwischen der Eroberung und Zerstörung der Stadt verstrich. Denn es wird Ierem. 52, 6. erzählt, daß die Feinde in die Stadt den 9ten des 4ten Mondes eingebrochen, und sie erobert haben; aber erst im 5ten Monate, und zwar am 10ten Tage, kam Nabusaradan, Feldherr des Königs von Babylon, nach Jerusalem und verwüstete die ganze Stadt v. 12 ff. In jenen Zeitraum von einem Monate und etlichen Tagen fallen nun größtentheils die traurigen Scenen, welche der heilige Prophet in seinen Trauergesängen schildert, nämlich die Zeichnung der von Einwohnern verlassenen Stadt, der von den Feinden besetzten Häuser, der Indolenz und Grausamkeit der Sieger gegen die Besiegten, von welchem allem Jeremias 4 Wochen hindurch Augenzeuge war." Diese Bemerkungen haben zwar vollkommene historische Richtigkeit; aber sie scheinen mit der Meinung verbunden zu sein, daß Jeremiah diese Klaggesänge schon in dieser Zwischenzeit zwischen der Eroberung und Zerstörung Jerusalems geschrieben habe; diese Meinung möchte sich aber schwerlich hinlänglich vertheidigen lassen. Am besten klärt sich alles auf, wenn man auf die Sitte der Dichter, das Vorhergegangene und Gegenwärtige zusammenzuschmelzen, die gehörige Rücksicht beobachtet, und also eine Zurückversetzung in die der Zerstörung der Stadt vorausgegangenen tragischen Tage annimmt.

2) vgl.

2) vgl. Hartmanns Versuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie, Thl. 1. S. 311 ff. Eichhorns Einleitung in das A. Testament, Thl. 3. S. 631.

§. 545.

Aeussere Einrichtung dieser Klaggesänge.

Diese Klaglieder sind ein Kranz von fünf besondern Gesängen, von welchen jeder seinen eigenen Gegenstand hat, der vornehmlich ausgemalt wird. Im ersten (K. I.) wird die um Jerusalem herrschende Grabesstille, und im zweiten (K. II.) die Zerstörung der Stadt und des Tempels geschildert; im dritten (K. III.) beklagt der Prophet die eigenen Leiden, die ihn persönlich in dieser harten Katastrophe betroffen hatten, im vierten (K. IV.) beschreibt er das Elend, das in der belagerten und geängstigten Stadt geherrscht hat, und in dem fünften Gesange (K. V.) beseufzt er das schmähliche und drückende Loos, welches gegenwärtig seine Volksgenossen haben.

Jeder dieser fünf besondern Gesänge hat 22 Abschnitte oder Verse, und in den drei ersten bestehet, bloß mit ein Paar Ausnahmen (I, 7. II, 19.), ein jeder Abschnitt oder Vers aus einem Tricolon; in dem vierten und fünften Gesange sind aber bloß Disticha d. h. die Verse bestehen nicht aus drei, sondern aus zwei Sätzen.

Daß diese Zertheilung der einzelnen Gesänge in 22 Abschnitte von dem aus 22 Buchstaben bestehenden he-

hebräischen Alphabete ausgehe, kann um so weniger von irgend einem Leser des Originals übersehen werden, da in den vier ersten Gesängen diese Abschnitte in ihren Anfangsbuchstaben die Ordnung des hebräischen Alphabets befolgen; ja in dem dritten Gesange fängt sogar eine jede Zeile in jedem Tricolon mit dem nämlichen Buchstaben an. Sonderbar ist es, daß in dem zweiten, dritten und vierten Gesange, der bekannten und auch in dem ersten Gesange beobachteten Folge der hebräischen Buchstaben zuwider, das פ immer vor ע stehet [1]).

Der fünfte Gesang richtet sich in den Anfangsbuchstaben der Verse nicht nach der Ordnung des Alphabets. Da er aber doch ebenfalls aus 22 Abschnitten bestehet, so muß man schließen, daß Jeremiah zwar auch hier in der Zahl derselben den angenommenen Typus nicht verlassen wollte, daß er aber entweder die Zeit nicht mehr hatte, sich mit der mühsamen Auswahl der Anfangswörter aufzuhalten, oder daß er den Ueberdruß dieser spielenden Methode empfand und sich geflissentlich von ihr losmachte. Vielleicht läßt sich auch aus dem Umstande, daß in diesem fünften Gesange die beiden Zeilen weit kürzer sind, als in dem vierten, auf Eilfertigkeit schließen, die den Verfasser drängte und trieb.

1) In einigen von Kennicott und de Rossi verglichenen hebräischen Handschriften stehen jedoch die Ainstrophen vor den Phestrophen; man könnte also vermuthen, daß dieß die ursprüngliche Ordnung sei; ein alter Abschreiber könnte sie in die gegenwärtige um-

umgekehrt haben. Man könnte sich zur Unterstützung dieser Vermuthung auf die syrische Version berufen, in welcher die mit Ain anfangenden Strophen auch vor denen mit dem Anfangsbuchstaben Phe stehen. Weniger kann man sich auf die Alexandriner berufen, als welche zwar in den Aufschriften das Ain vor das Phe setzen, aber dennoch die Verse in der verkehrten Ordnung aufeinander folgen lassen. Allein man muß überhaupt diese Meinung als ungegründet aufgeben; denn warum hätte denn jener alte Abschreiber die Umstellung nicht auch in dem ersten Trauergesange vorgenommen? Und was die Hauptsache ist: in dem zweiten Gesange ließe sich wohl die Ainstrophe vor die Phestrophe stellen, aber in dem dritten und vierten erlaubt es der Context durchaus nicht. Es muß also dieses Misverhältniß der drei mittlern Trauergesänge zu dem ersten in Ansehung der Stellung der mit Ain und Phe anfangenden Abschnitte schon auf den Verfasser zurückgeführt werden. Einige Gelehrte suchen sich nun dasselbe daraus zu erklären, daß die Hebräer darin, ob ע in der Ordnung des Alphabets vor oder nach פ gehört, kein festes Gesetz beobachtet hätten. Allein diesem Gedanken kann man deshalb keinen Raum geben, weil höchstwahrscheinlich schon zu Jeremiahs Zeit die Buchstaben als Zahlzeichen gebraucht worden sind. Noch eher könnte man mit Riegler (Einleitung zu s. Uebersetzung der Klaglieder S. 5.) in einer bloßen Willkühr des Jeremiah den Grund suchen, wenn der Fall nur in Einem Gesange vorkäme. Der Prophet könnte nicht gleich das erforderliche mit ע anfangende Wort gefunden haben, und deswegen zu dem folgenden פ übergesprungen sein; allein wäre es nicht ein Wunder, daß ihn diese Unbehülflichkeit dreimal und zwar jedesmal bei dem ע befiel? Ich glaube den Grund in einer bloßen Vergessenheit des Propheten suchen zu müssen.

Beim

Beim ersten Gesange war seiner Seele die gewöhnliche Folge des ע und פ gegenwärtig; beim zweiten wurde er aber in ihrer Abfolge irrig und dieser Irrthum pflanzte sich in seiner Seele fort, so daß er ihn auch bei dem dritten und vierten Gesange begieng. Diese Erklärung läßt sich, glaube ich, wenigstens psychologisch rechtfertigen.

§. 546.

Einheit dieser fünf Klaggesänge und ihres Verfassers.

Diese Ungleichheiten, welche zwischen einigen Gesängen Statt finden, könnten den Gedanken veranlassen, daß diese fünf Trauerlieder nicht von Einem Verfasser wären, oder doch kein zusammengehörendes Ganzes bildeten. Der erste Gesang soll beklagen die Wegführung des Königes Jojakin nach Babylonien (II Reg. XXIV, 8 ff.), der zweite die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, der dritte die persönlichen Leiden, die Jeremiah während der Belagerung Jerusalems ertragen hat, der vierte den Zustand Jerusalems gleich nach der Eroberung der Stadt, der fünfte den Zustand der Juden, nachdem die Vornehmen ins Exil geführt und die Armen im Lande zurückgelassen waren. Das ist Horrers [1]) Ansicht von diesem Buche, ohne daß er aber die Einheit des Verfassers, wofür er den Jeremiah hält, leugnet; nur giebt er die Einheit der fünf Gesänge nicht zu, sondern glaubt, sie wären ohne Verbindung mit einander und ohne die Absicht, daß sie einmal in ein Ganzes zusammengefügt werden sollen, geschrieben worden. Weiter geht aber das, was Augusti [2]), jedoch nur

Ver-

Vermuthungsweise, vorträgt. Er sagt: Vielleicht läßt sich jeder Abschnitt als eine eigene Elegie auf irgend eine Staatscalamität betrachten, so daß Stücke aus verschiedenen Zeiten (vielleicht auch Verfassern) zu einer elegischen Anthologie vereiniget wären.

Allein die zwischen einigen Gesängen Statt findenden Ungleichheiten lassen sich, wie wir bereits versucht haben, so erklären, daß sie keinen Grund abgeben, die Einheit sowohl des Ganzen als des Verfassers zu bezweifeln. Wenn auch sichtbar jeder einzelne Gesang seine Abrundung hat, so sind sie doch in der Beziehung auf Einen Hauptgegenstand innerlich mit einander verbunden und sind bloß angereihete Glieder eines unzertrennlichen ursprünglichen Ganzen. Daß sie sich, so wie sie auf einander folgen, nicht am Ende und Anfange gegen einander zuspitzen, ist kein Grund, den Faden zwischen ihnen zu zerreissen. Sie wollen als isolirte Theile eines Gedichtes angesehen sein, so wie viele andere Gedichte anderer Nationen auch aus einzelnen Theilen bestehen, die nicht im wörtlichen Zusammenhange mit einander stehen, sondern bloß durch die Einheit des Hauptgegenstandes, der in die besondern Theile oder Abschnitte des Gedichtes vereinzelt ist, zu einem Ganzen verbunden sind. So will auch wahrscheinlich Riegler [3]) verstanden sein, wenn er sagt, daß die Klaglieder des Jeremiah kein zusammenhängendes Ganzes ausmachen. Dabei bleibt aber immer die Frage übrig, ob Jeremiah diese fünf Gesänge gerade in der Ordnung, wie sie jetzt auf einander folgen, gedichtet habe? Er könnte sie, ohnerachtet er sie zu gleicher Zeit

Zeit und in der Absicht gedichtet hat, daß sie ein Ganzes werden sollen, auf einzelne Blätter geschrieben haben, die dann nicht noch von ihm selbst in Eins zusammengereihet, sondern von einem spätern Sammler und Herausgeber in ihre gegenwärtige Ordnung gebracht und dabei durch einander geworfen worden wären. Entscheiden läßt sich das nicht, da wir nicht wissen, ob Jeremiah diese fünf Lieder bloß einzeln oder schon in ein Ganzes zusammengefügt, herausgegeben hat. Hartmann [4]) meint, wenn der erste Fall angenommen werden dürfte, daß sich der spätere Sammler in der Stellung des vierten Gesanges versehen haben möchte. Die vierte Elegie hat nämlich viel Uebereinstimmendes mit der zweiten, bisweilen mildert sie sogar einige heftige Ausdrücke, welche in dieser vorkommen; sie scheint also unmittelbar nach der zweiten geschrieben worden zu sein; hernach dichtete der Prophet die dritte, deren Charakter stille Ergebenheit ist und eben dieß spricht auch für diese Rangfolge, denn wenn der Schmerz ausgetobt hat, folgt immer eine ruhigere Stimmung nach. Recht schön schließt sich nun auch die fünfte Elegie an diese dritte an; denn die ruhige Klage, die in der dritten herrscht, geht, wie bei allen religiösen Seelen, in ein Gebet über.

1) Horrer in seiner Bearbeitung der Klaglieder. In Dereser's Einleitung zur Uebersetzung der Klaglieder S. 220. steht durch einen Druckfehler Jojakim für Jojakin.

2) Augusti's Einleitung ins A. Testament, S. 227.

4) Rieg.

3) Rieglers Einleitung in die Klaglieder, S. 5.

4) in Justi's Blumen althebräischer Dichtkunst, S. 518.

§. 547.

Auserlesene exegetische Literatur *).

Tarnouii *Commentarius in Threnos Ieremiae.* Hamb. 1707. 4.

Jeremias Klaggesänge. Uebersetzt und mit Anmerkungen von J. G. Börmel, mit einer Vorrede begleitet von Herder. Weimar 1781. 8.

Neue Bearbeitung der Klaggesänge von G. A. Horrer. Halle 1784. 8.

Jeremias Klaggesänge. Uebersetzt und mit Anmerkungen von Joel Löwe und Aaron Wolfssohn. Berlin 1790. 8.

Threni Ieremiae philologice et critice illustrati a I. H. Pareau. Lugd. Bat. 1790. 8.

I. F. Schleusneri *curae criticae et exegeticae in Threnos Ieremiae*, in Eichhorns Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur, Thl. 12. S. 1 ff.

Schnurrer *Dissert. ad Threnos Ieremiae.* Tubing. 1795. 4.

Die Elegien des Jeremias, in griechischem Versmaas getreu übersetzt (von Welker). Gießen 1810. 8.

Die

Die Klaglieder übersetzt von Hartmann, in Justi's Blumen althebräischer Dichtkunst, Thl. 2. S. 515 ff.

Die Klaglieder des Propheten Jeremias. Aus dem Hebräischen ins Deutsche metrisch übersetzt mit Anmerkungen von G. Riegler. Erlangen 1814. 8.

*) s. oben §. 224. und §. 356. 525.

Fünfte Abtheilung.

Bücher der romantischen Poesie.

---

§. 548.

Ueber die romantische Poesie der Hebräer überhaupt.

Es giebt wohl wenig cultivirte Völker, deren Schriftsteller nicht auch die historische Dichtung erwählt haben, um zur Belehrung und Erlustigung Anderer zu schreiben. Nichts anders aber ist die Romantik in ihrer ersten und weitesten Bedeutung. Es kann da ein Unterschied Statt finden, und findet auch wirklich allenthalben Statt: es kann ganz reine Dichtung sein, was die Schriftsteller geben, oder sie ergreifen einen historischen Stoff und behandeln ihn mit poetischer Freiheit d. h. sie ändern ihn nach Belieben um und geben ihm dichterische Verschönerung, oder sie wählen eine Volkssage, die, schon mythisch geformt, der Poesie ihr Geschäfte leichter macht, eine anziehende

Be-

Beschreibung über das Gewöhnliche gehender Ereignisse zu liefern.

Aus jedem dieser drei Fächer der Romantik hat die hebräische und jüdische Literatur etwas aufzuweisen, und es ist wirklich ein bloßes Vorurtheil, wenn man es der Ehre ihrer Nationalbibliothek zuwider hält, so etwas in ihr zu suchen. Ist denn nicht schon das Historische in dem Buche Hiob, wo nicht ganz reine Dichtung, doch wenigstens mit sehr freier Hand bearbeitete Geschichte? Was sind die Visionen und symbolischen Handlungen, welche die Propheten beschreiben, anders als historische Dichtungen, und sind denn jene nicht romanhaft im engern Sinn d. h. über das Gewöhnliche hinausgehend? Endlich, was sind denn die Parabeln, welche die jüdischen Lehrer in dem letzten Zeitraume ihres Staates so gerne in ihren Vortrag gezogen haben und welche, als die schönste und edelste Frucht der Romantik, auch Jesus Christus so oft gebraucht hat, anders als historische Fictionen? Man darf nur den unedlen Nebenbegriff, welcher an der neuern abendländischen Romantik hängt, entfernen, so kann man ohne alles Bedenken auch von einer romantischen Poesie der Hebräer sprechen. Sie ist von unserer modernen Romantik wesentlich verschieden. Zwar hat sie das mit dieser gemein, daß sie auch entweder den Stoff ganz darin producirt, oder daß sie denselben verändert und ausschmückt, oder daß sie Volkssagen bearbeitet, aber, daß ich so sage, sie hat, — und dieß gilt ganz im Allgemeinen — eine ganz andere Seele oder eine ganz andere moralische Seite. Nicht sinnli-

 che

che (oder gar lüstige) Vergnügung ist ihr Zweck, sondern geistig religiöse, in genauer Angemessenheit zu dem Nationalgeiste. Daher ist denn alles, was man zur romantischen Poesie der Hebräer rechnen kann, national oder religiös oder moralisch, d. h. es ist geschrieben entweder zur Erhöhung der Nationalehre, oder zur religiösen Belehrung, oder zur moralischen Besserung. In die erste Beziehung sind die Bücher Ruth, Esther und Judith zu setzen, und hätte der neueste Schriftsteller über das Buch Daniel [1]) Recht, sogar auch dieses Buch, in die zweite das Buch Jonah, und in die dritte das Buch Tobiah. Soll noch einmal der Visionen und symbolischen Handlungen der Propheten und der Parabeln Jesu gedacht werden, so zertheilen sich dieselben und haben theils die zweite, theils die dritte Beziehung.

Man kann also mit so gutem Grunde von einer romantischen Poesie der Hebräer sprechen, daß man sogar das Recht erhält, zu behaupten: nirgends haucht die Romantik einen so reinen, fleckenlosen, Wahrheit und Tugend fördernden Geist, als in den romantischen Werken der Hebräer [2]).

1) Neue Ansicht der Aufsätze im Buche Daniel von G. F. Griesinger. Stuttgart u. Tübingen 1815. 8.

2) Wer durch die obigen Bemerkungen etwa noch nicht bewogen werden könnte, den Namen romantische Poesie für unanstößig und erlaubt zu halten, der mag dafür den Namen historische Poesie gebrauchen, obgleich derselbe etwas anders sagt und bloß

bloß den Hauptbegriff ausdrückt, in welchem die romantische Poesie nur als Theilbegriff enthalten ist. In keinem Falle kann der Uebelstand länger mehr geduldet werden, die Bücher Ruth, Esther, Jonah, Tobiä und Judith, wie in manchen Einleitungsschriften geschiebet, unter die historischen Bücher zu stellen. Denn davon ist man Gottlob allgemein zurückgekommen, in diesen Schriften Geschichte zu suchen. Sie enthalten theils ganz reine Dichtung, theils verschönerte Geschichte, und gehören also ohne alle Widerrede in die Klasse der poetischen Bücher. Weil sie nun weder unter den Büchern der prophetischen, noch der psalmodischen, noch der philosophischen, noch der elegischen, noch der erotischen Poesie einen Platz erhalten können, so muß ihnen ein eigener eingeräumt werden, von dessen Benennung nichts abhängt, wenn nur der Begriff richtig bestimmt ist. Das glaube ich oben gethan zu haben. In verbis simus faciles.

§. 549.

Das Buch Ruth.

Inhalt desselben.

Bei einer Hungersnoth zur Zeit der Richter zogen Elimelech und Noomi von Bethlehem mit ihren beiden Söhnen Mahlon und Chiljon, mit Verlassung ihres verschuldeten Erbgutes oder Erbackers, in das Land der Moabiter. Nach des Vaters Tode verheuratheten sich die beiden Söhne mit zwei Moabiterinnen, Orfa und Ruth; aber auch sie starben und die Schwiegermutter verlies hierauf mit ihren Schwiegertöchtern das Land der Moabiter, um sich in ihr Vaterland zu begeben. Unter Weges bat Noomi ihre

Schwiegertöchter, in ihre Heimath zurückzukehren, weil sie in Judäa keine Gelegenheit finden würden, sich wieder zu verehlichen. Orpa trat nach einem herzlichen Abschiede die Rückreise an; aber Ruth bat und flehte so lange, bis ihr Noomi erlaubte, sie nach Bethlehem begleiten zu dürfen, wo sie zu Anfange der Gerstenerndte anlangten. So arm Noomi mit ihrem Manne und Söhnen ihr Vaterland verlassen hatte, so arm war sie mit der Ruth wieder zurückgekehrt, und es mußte also zu ihrem Unterhalte Ruth auf die Erndtefelder gehen, Aehren aufzuklauben. Ein glücklicher Zufall führte sie auf den Acker eines gewissen Boas, welcher ein reicher Mann und ein Anverwandter ihres verstorbenen Mannes und in Ermanglung näherer Anverwandten zur Pflichtehe mit ihr verbunden war. Boas kam dazu, ward von ihr eingenommen, und befahl, ohnerachtet er gehört hatte, daß sie eine Moabiterin sei, seinen Dienstboten, ihr das Aehrenklauben zu gestatten, ließ sie auch an der Mahlzeit seines Gesindes Theil nehmen. Als Noomi am Abend von ihr hörte, daß es Boas war, welcher sich so vorkommend gegen sie betragen hatte, so entstand in ihr der Gedanke, eine Leviratsehe zwischen ihm und der Ruth zu Stande zu bringen, ohnerachtet noch ein näherer Anverwandter vorhanden war. Aber eben dieses Umstandes wegen glaubte sich Noomi eine List erlauben zu müssen. Die Erndte war beendiget und Boas ließ auf seiner Tenne das eingesammelte Getraide dreschen. So lange dieß dauerte, nahm Boas nach der gemeinen Sitte sein Nachtquartier an der Seite seiner Getraidehaufen und Noomi überredete also die Ruth, daß sie sich bei

Nacht

Nacht heimlich zur Tenne begab, um unvermerkt mit Boas seine Lagerdecke zu theilen. Die List gelang aber nur halb; denn Boas nahm es zwar nicht übel auf, als er, vom Schlafe erwachend, die Ruth an seiner Seite liegend fand, doch erklärte er sich auf ihre Aeusserung, daß er zur Pflichtehe mit ihr verbunden sei, nur so weit, daß er sich erst dann dazu verbunden hielte, wenn der vorhandene nähere Anverwandte dieselbe ausschlüge. Beschenkt von Boas, kehrte Ruth am Morgen zu ihrer Schwiegermutter Noomi zurück, und Boas formirte an demselben Tage noch eine Gerichtsversammlung am Thore. Der nächste Anverwandte von Ruths verstorbenem Manne Mahlon wurde von ihm befragt, ob er den Erbacker Mahlons lösen und mit seiner Wittwe in die Pflichtehe treten wolle? Da dieser erklärte, er wäre zur Lösung des Erbackers unvermögend, so trat Boas freiwillig in seine Verbindlichkeit ein, nahm die Ruth in die Pflichtehe und zeugte mit ihr einen Sohn, welcher von den Weibern zu Bethlehem Obed genannt wurde.

§. 550.

Ob dieß wahre oder verschönerte Geschichte sei?

Man hat sonst allgemein in dem Buche Ruth eine reine Geschichtserzählung angenommen und noch heut zu Tage wird über den Inhalt desselben von vielen nicht anders geurtheilt. Man gehet bei dieser Ansicht von dem Schlusse des Buches aus, wo (K. IV, 17.) hinzugesetzt ist, daß der Obed, welchen Boas mit der Ruth erzeugt hat, der Vater Isai's, des Vaters

Davids gewesen sei, worauf dann (v. 18 — 22.) ein Geschlechtsregister Davids bis zu Perez (Gen. XLVI, 12.) hinauf folgt.

Hiernach scheint man nun freilich dieses Buch als einen Theil von der ältern Geschichte der Familie Davids ansehen zu müssen, und bei dieser Ansicht war es nicht unrecht, daß man, weil der Verfasser ein späteres Zeitalter zu erkennen giebt, nach den Quellen geforscht hat, aus welchen er seine Nachrichten schöpfte. Spanheim [1]) äusserte die Vermuthung, daß das Buch Ruth vorher ein Bestandtheil des Liederbuches (סֵפֶר הַיָּשָׁר) gewesen und in spätern Zeiten daraus wieder einzeln edirt worden sei. Allein wenn das gewesen wäre, so wäre es ein Beweis, daß die alten Hebräer in diesem Buche keine Geschichte, sondern eine poetische Erzählung gefunden hätten. Eichhorn [2]) nimmt den möglichen Fall an, daß der Verfasser des Buches Ruth mit dem Verfasser der Bücher Samuel und der Könige aus einerlei Quelle geschöpft haben und daß das Buch Ruth ursprünglich wohl gar eine Beilage zu diesen Büchern gewesen sein könne und mit ihnen einerlei Verfasser gehabt hätte. Allein diese Vermuthung gründet sich auf weiter nichts, als auf einige besondere Ausdrücke, welche das Buch Ruth bloß mit diesen Büchern gemein haben soll, was aber, wie schon Jahn [3]) bemerkt hat, gar nicht einmal der Fall ist.

Gehen auch andere Gelehrte nicht bis zur namentlichen Bezeichnung der Quellen, aus welchen das Buch Ruth geflossen ist, so setzen sie doch den Gebrauch

schrift-

schriftlicher Quellen als gewiß voraus. Jahn [4]) findet selbst noch deutliche Spuren davon im Buche: es kommen darin, schreibt er, veraltete Ausdrücke (מְגֹאֵל II, 20. vom zweiten nächsten Anverwandten) vor, welche eine schriftliche Quelle haben müssen: der Verfasser läßt den Boas diesen zweiten nächsten Anverwandten nicht bei seinem Namen anreden, weil der Name in der Urkunde nicht vorhanden war und der Schriftsteller selbst ihn nicht mehr wissen konnte: die Unterredungen der Ruth mit Noomi und Boas, und besonders der gerichtliche Wortwechsel des Boas mit dem nähern Anverwandten, sind so natürlich, daß sie wohl nicht erdichtet sind: Vermuthlich hat ein Stammbuchhalter diese merkwürdige Geschichte in seine Stammtafeln eingetragen, aus welchen sie unser Verfasser ausgezogen hat, daher er auch die Zeit der Begebenheit nicht genau anzugeben weiß. — Allein diese Gründe sind nicht von der Beschaffenheit, daß sie überzeugen könnten. Denn daß מְגֹאֵל ein veraltetes Wort sei, folgt daraus noch nicht, daß man es in den jüngern Schriften des alten Testamentes nicht findet. Es müßte doch zu der Zeit, aus welcher die Quellen des Buches Ruth stammen, in gemeinem Gebrauche gewesen sein; allein es wird auch nicht in den ältern Schriften gefunden und es scheint also dieses Wort eines von den Idiotismen oder Provincialismen zu sein, die im Buche Ruth angetroffen werden. Daß der nächste Anverwandte des verstorbenen Mannes der Ruth nicht mit Namen genennt ist, ist eine Sache, auf die man kein besonderes Gewicht legen kann. Er spielt in der

Ge-

Geschichte bloß eine Nebenrolle und es schien daher dem Verfasser ganz überflüssig, seinen Namen anzugeben, wenn er ihn auch gewußt hat. In diesem Falle ließe sich auch eine absichtliche Verschweigung desselben vermuthen, wenn etwa dieser Mann, der seine gesetzliche Obliegenheit nicht erfüllte, berühmte und angesehene Nachkommen gehabt hätte, welche der Verfasser hat schonen wollen [5]. Hat er aber wirklich seinen Namen gewußt, so kann er sich ja in der mündlichen Ueberlieferung erhalten haben. Eine so kurze Geschichte läßt sich auch mit allen ihren Namen, deren doch nicht mehr als acht waren, auf eine sehr späte Zeit fortpflanzen. Hat er ihn aber nicht gewußt, so hatte sich eben derselbe aus der mündlichen Erzählung verloren, was sehr leicht geschehen konnte, weil die Person, welcher er angehörte, in der Geschichte bloß eine Nebenrolle spielt. In jedem Falle geht man zu weit, wenn man auf **schriftliche** Quellen zurückgehet, um sich die Verschweigung dieses Namens zu erklären. So gut er in diesen hat fehlen können, so gut hat er auch in der Tradition fehlen können. — Die mündlichen Verhandlungen in dem Buche sind allerdings so natürlich, daß sie als wirklich vorgefallen angesehen werden können; aber sind sie so weitläuftig, daß sie sich nicht von Mund zu Mund unverändert hätten auf eine spätere Zeit fortpflanzen können? Und welchen Schwierigkeiten begegnet man nicht, wenn man schriftliche Mittel ihrer Fortpflanzung annimmt? Hat sie denn ein dabei stehender Geschwindschreiber gleich aufgezeichnet oder wurden die gerichtlichen Verhandlungen schriftlich geführt? Enthält auch wirklich das Buch Ruth eine wirkliche Geschichte,

schichte, so läßt sich daraus, daß darin alles so natürlich hergehet, daß die Personen so angemessen und schicklich mit einander sprechen, so wenig auf schriftliche, von dem Erzähler gebrauchte, Quellen schließen, als z. B. bei einigen römischen Historikern, wenn sie ihre Personen die passendsten Reden und die schicklichsten Gespräche halten lassen. Wäre die Geschichte der Ruth schon früher aufgezeichnet worden, so könnte es allerdings der Führer eines Geschlechtsregisters gethan haben; denn es ist bekannt, daß die Genealogisten historische Relationen in die Stammtafeln eingeschoben haben [6]); aber hätte der Verfasser ein solches Stammregister als Quelle gebraucht, so müßte man gerade das Gegentheil von dem sagen, was Jahn behauptet, der Verfasser des Buches müßte ganz genau die Zeit der Begebenheit angeben, weil doch ohne Zweifel in der Stammtafel die Geschichte an ihrer rechten Stelle gestanden ist. Es ist also eine vergebliche Mühe, für das Buch Ruth schriftliche Quellen aufzusuchen. Es ist offenbar nichts vorhanden, was es nothwendig macht. Ist Geschichte darin erzählt, so kann sie auch bloß allein aus der Tradition aufgenommen sein. Indessen ist erst die Frage: ob das Buch wirklich eine historische Begebenheit erzählt? Denn es zeigt sich Manches darin, was dieser Meinung entgegen zu stehen scheint.

Doch sind hieher die chronologischen Schwierigkeiten, welche das angehängte Stammregister der Vorfahren Davids darbietet, nicht zu rechnen; denn ließen sie sich auch nicht aufklären, so ließe sich aus ihnen nur die Unkunde des Verfassers in der Zeitrechnung, aber

nichts

nichts gegen den historischen Charakter der in dem Buche enthaltenen Erzählung beweisen. Es werden nämlich in dieser Genealogie zwischen Nahasson, einem Zeitgenossen Mosehs (Num. I, 7. II, 2.), und David nur vier Geschlechter, Salmon, Boas, Obed und Isai, nahmhaft gemacht, da doch nach der chronologischen Angabe I Reg. VI, 1., daß von dem Auszuge der Israeliten bis zum 4ten Regierungsjahre Salomos ein Zeitraum von 480 Jahren verflossen ist, wenigstens 12 Geschlechter angegeben sein sollten, weil David erst im 406ten Jahre nach dem Ausgange des Volks aus Aegypten geboren worden ist. Nimmt man aber erst bei I Reg. VI, 1. die Lesart 592 an, welcher Josephus (A. I. VIII, 3, 1.) und der Apostel Paulus (Act. XIII, 21.) folgen, und welche auch wohl den Vorzug verdient [7]), so müßten zwischen Nahasson und David wenigstens 15 Geschlechter angenommen werden, weil der Zeitraum zwischen dem Auszuge aus Aegypten und der Geburt Davids nicht weniger als zu $477\frac{1}{2}$ Jahren angesetzt werden kann [8]). Freilich ist die Minderzahl der Geschlechter, welche diese Genealogie im Buche Ruth hat, auffallend groß; aber dennoch ist diese Sache von keiner Bedeutung. Die hebräischen Genealogisten strebten nicht immer nach numerischer Vollständigkeit ihrer Register, sondern es war ihnen oft nur darum zu thun, die Linie der Descendenz abzuzeichnen, wobei sie sich erlaubten, bald mehr, bald weniger Geschlechter zu überspringen. So verfuhren die Verfasser der beiden Genealogien Gen. V. und XI., und überhaupt die meisten hebräischen Genealogisten [9]). Auch das Geschlechtsregister Jesu beim Matthäus K. I.

lie-

liefert den sprechendsten Beweis. Selbst die Araber führten ihre Stammtafeln auf diese Weise [10]). Von diesem Gesichtspuncte aus muß nun auch das Geschlechtsregister Davids in dem Buche Ruth angesehen und beurtheilt werden. Es fällt bei demselben gleich in die Augen, daß nur der Urheber des Geschlechtes, Perez, und seine Abkömmlinge bis auf den Stammfürsten Nahasson, sodann aber bloß die nächsten Zweige der Familie vor David angegeben werden sollen; denn zwischen Nahasson und David sind bloß dieses letztern Vater Isai, sein Großvater Obed, sein Urgroßvater Boas und Salma oder Salmon genannt, welcher wahrscheinlich des Boas Vater war.

Von dieser Seite läßt sich also nichts gegen die historische Ansicht der in dem Buche Ruth enthaltenen Erzählung einwenden. Aber dennoch läßt sich in dem Buche Einiges auffinden, was auf den Gedanken führt, es sei in demselben keine wirkliche Geschichte erzählt. Ich mache zuerst auf den symbolischen Charakter der meisten Personennamen aufmerksam, wodurch der Verfasser selbst erkennen zu geben scheint, daß er eine fingirte Geschichte gebe. Der Name der Schwiegermutter Ruths, נָעֳמִי (meine Annehmlichkeit), entspricht dem Charakter, welchen sie bei allen besondern Auftritten der Geschichte behauptet, so genau, daß es in die Augen fallen muß, er sei ihr absichtlich gegeben. Der Verfasser hat auch selbst verrathen, daß dieser Name keine historische Realität hat. Nachdem Noomi wieder in Bethlehem angelangt war und die Weiber fragten: ist das Noomi? so läßt er dieselbe sagen: nennt mich

mich Noomi nicht, Mara (מָרָא) nennt mich, denn sehr viel Bitterkeit ließ mich erfahren der Höchste; voll gieng ich weg, leer bringt Jehovah mich zurück; was nennt ihr Noomi mich? Gebeugt hat mich Jehovah, versetzt in Unglück der Allmächtige. Ihr Mann führt den Namen אֱלִימֶלֶךְ Gottkönig, was sehr deutlich darauf hinweist, daß er sich in das Land der Götzendiener begab, aber dem Jehovah, welchen seine Nation als ihren König verehrte, mit seiner Familie treu blieb. Der Name der Heldin der Geschichte, רוּת ist die contracte Form von רְאוּת und dieß Wort bezeichnet eine Frauensperson, an der man Wohlgefallen findet; so werden auch Esth. II, 9. die sieben Mädchen, an welchen nächst der Esther der König am meisten Wohlgefallen hatte, הַנְּעָרוֹת הָרְאֻיוֹת *puellae complacitae* genannt. Schwerlich läßt sich übersehen, daß die junge schöne Wittwe in unserm Buche diesen Namen רוּת deswegen trägt, weil sie die Zuneigung und Liebe des Boas gewann. Der Name dieses edlen Mannes, בֹּעַז, läßt sich zwar nicht erklären, weil sich das Stammwort בעז sowohl im Hebräischen als in den Dialecten verloren hat; weil aber die bisher angeführten Namen augenscheinlich eine symbolische Bedeutung haben, so kann man sie auch bei diesem Namen voraussetzen, ob wir sie gleich nicht angeben können. Indessen bei Fällen, wo uns die Sprachüberreste keinen Weg zeigen, darf man sich Conjecturen erlauben. Wie wenn man בֹּעָז punctirte (von עוּז *confugit*, davon מָעוֹז *refugium*, asylum, wovon עָז die verwandte Form wäre) und also בֹּעָז (= בּוֹ עָז *in quo est refugium*) den bezeichnen sollte, bei welchem die

ver-

verlassene Wittwe Zuflucht fand? Die Namen der beiden Söhne Elimelechs, מַחְלוֹן (*viribus attritus, morbo adfectus*), und כִּלְיוֹן (*consummatus*) stehen in einer sichtbaren innern Verwandtschaft mit einander, und man kann sich kaum enthalten, dieselben auf die Erkrankung und den frühzeitigen Tod der beiden Söhne Elimelechs zu deuten. Was aber sowohl bei diesen zwei Namen, als bei den übrigen, um so mehr die Vermuthung erregt, daß sie keine historische Namen sind, ist der nicht zu übersehende Umstand, daß sie sonst in dieser Eigenschaft fast gar nicht vorkommen.

Was uns schon die symbolischen Bedeutungen der Namen, die wenigstens bei den Namen der zwei weiblichen Hauptpersonen nicht geleugnet werden können, vermuthen lassen, das läßt uns auch der Inhalt muthmassen. Denn in diesem läßt sich die künstliche Anlage nicht verkennen. Der Vater und seine zwei Söhne sterben kurze Zeit nach ihrer Ankunft in dem Moabiter-Lande, damit bloß die Mutter und Schwiegertöchter die Rückreise zum verlassenen Erbgute antreten können. Die Tochter des einen Sohnes muß auf dem Wege zurückkehren, damit die Mutter bloß mit Einer Schwiegertochter in Bethlehem ankommt. Beide müssen gerade zur Erndtezeit eintreffen, damit Ruth auf das Aehrenlesen ausgehen kann; sie muß von ihrem guten Geschicke gerade auf den Acker des Boas geführt werden, damit sie von diesem gesehen und in Zuneigung genommen wird. Als Boas die Gerichtsversammlung am Thore hält, muß der nächste Anverwandte des verstorbenen Mahlon gerade vorübergehen,

damit

damit er herbeigerufen und befragt werden kann, ob er mit der Ruth in die Pflichtehe treten wolle. Er muß sich, ohne erhebliche Gründe zu haben, dessen weigern, damit Boas eine Handlung des Edelmuths ausüben kann. Wer müßte nicht in dem Allen Merkmale der Dichtung finden? Sieht man nun noch auf die schönen und edlen Charactere, welche die handelnden Personen behaupten, so wird man noch mehr versucht, in der Erzählung nicht wirkliche, sondern fingirte Geschichte zu finden. Es ist zwar nur eine kleine Gruppe von Menschen, die sich vor unsern Augen aufstellt, und der Zufall kann gar wohl in der Wirklichkeit Menschen in Verbindung bringen, die alle gut, edel und gefühlvoll sind. Aber ist es dennoch nicht eine große Seltenheit, gerade Personen von der ausgezeichnetsten Charaktergüte beisammen zu finden? Das wäre hier der Fall; Noomi, Ruth und Boas, die drei Hauptpersonen, erscheinen in ihrem Benehmen so, daß, wenn sie in der Wirklichkeit so gehandelt haben, ihr Charakter auch durch die Kunst nicht schöner ausgebildet und dargestellt werden könnte. Auch der nächste Anverwandte der Ruth, welcher ihr die Pflichtehe verweigert, handelt verständig und mit Anstand und Würde.

Man könnte nun wohl, um dem ästhetischen Urtheile über dieses Buch sein Recht zu lassen, einen Mittelweg einschlagen: man könnte eine wahre Geschichte zur Grundlage annehmen und sich bloß darauf einschränken, daß sie von dem Verfasser verschönert, besonders in der Zeichnung der Charaktere verschönert worden sei. Dabei

Dabei ließe sich auch annehmen, daß derselbe die wirklichen historischen Namen der Personen in symbolische oder bedeutsame umgeändert hätte. Für diese Ansicht des Inhaltes des Buches kann man auch das geltend machen, daß doch offenbar die Geschichte an die Person des Großvaters Davids gebunden ist. Allein dieser letzte Umstand kann kein Hinderniß werden, in dem Buche reine Fiction anzunehmen, wie weiter unten gezeigt werden wird; und wie wenig man durch diese Modification gewinnt, leuchtet in die Augen; denn haben wir halb Geschichte und halb Dichtung vor uns, so hat doch die historische Ansicht ihre Gewißheit verloren, weil man nicht sagen kann, was der Geschichte und was der Dichtung angehört.

1) Frid. Spanheim *Historia ecclesiastica Vet. Testamenti*, T. I. S. 337.

2) Eichhorns Einleitung in das alte Testament, Thl. 3. S. 491 ff.

3) Jahns Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes, Thl. 2. Abschn. 1. S. 215.

4) Jahn am ang. Orte, S. 216.

5) Eichhorns Einleitung in das alte Testament, Thl. 3. S. 490 f. in der Anmerkung.

6) s. oben Thl. 3. S. 879.

7) s. Michaelis orient. u. exeget. Bibl. B. 5. S. 81 f. Eichhorns Allg. Bibl. der bibl. Lit. B. 1. St. 6. S. 926. B. 3. St. 1. S. 183 ff. B. 5. St. 3. S. 400 ff. Paulus's Neues Repertorium, Thl. 3. S. 395 ff.

8) s.

8) s. Jahns biblische Archäologie, Thl. 2. B. 1. S. 149 ff. Rieglers Einleitung zu s. Uebersetzung des Buches Ruth, S. 14 ff.

9) s. Eichhorns Einleitung in das alte Testament, Thl. 3. S. 584 f.

10) s. *Monumenta antiquissimae historiae Arabum, ed.* Eichhorn, S. 18 ff.

§. 551.

Das Buch enthält reine Dichtung.

Man thut also besser, wenn man in dem Buche Ruth ganz reine Dichtung annimmt, da sich so vieles für diese Ansicht vereiniget. Ein neuer Grund muß der Sache noch mehr Gewißheit geben. Der Verfasser hat sich einmal vergessen, indem er die Noomi mit ihrem Manne und ihren beiden Söhnen, von Hunger und Armuth getrieben, ihr verpfändetes Erbgut (IV, 3 — 6.) verlassen und in das Land Moab abziehen, dennoch aber dieselbe nach ihrer Zurückkunft mit der Ruth zu den Bethlehemitinnen sprechen läßt: אֲנִי מְלֵאָה הָלַכְתִּי וְרֵיקָם הֱשִׁיבַנִי יְהוָֹה. Man bezieht zwar diese Worte gewöhnlich auf den Tod Elimelechs und seiner zwei Söhne; allein der Ausdruck מְלֵאָה erlaubt dieß nicht; er zeigt anderes Eigenthum an, welches Noomi mit sich fortgenommen und erst während ihres Aufenthaltes unter den Moabitern verloren hat. Dem dichtenden Erzähler kann es leicht begegnen, sich solcher Widersprüche schuldig zu machen; aber der historische Referent kann sie nur aus Unachtsamkeit in dem Gebrauche seiner Quellen, seien es nun schriftliche oder

bloß

bloß mündliche Nachrichten, begehen; und mögen sie auch schon fehlerhaft auf ihn gekommen sein, so muß er nothwendiger Weise das Widersprechende bemerken, und ein Mann von so schriftstellerischer Gewandtheit, wie sich der Verfasser des Buches Ruth zeigt, nimmt gewiß keinen Anstand, sie zu verbessern. Ziehen wir nun endlich noch in Erwägung, daß der Vortrag in diesem Buche offenbar poetisch ist, so wird man noch mehr bewogen werden, in demselben keine historische Relation, sondern ein historisches Gedicht zu suchen. Es enthält ein romantisches Familiengemälde [1]). Ueber das Ganze ist das schönste glänzendste Gewand der Tugend gezogen, und im Einzelnen hat der Verfasser vorzüglichen Fleiß auf die Ausbildung der Charaktere der Noomi, der Ruth und des Boas verwandt. In der Person der Noomi stellt sich das schönste Bild besonnener Resignation in genauester Verbindung mit mütterlicher Sorgfalt dar. Nach dem Verluste ihres Mannes und ihrer beiden Söhne hätte sie allein von ihren Schwiegertöchtern Trost und Unterstützung verlangen können, aber sie dringt in dieselben, sich aus ihrem Vaterlande nicht zu entfernen, in der Besorgniß, sie möchten in einem ihnen fremden Lande keine Gelegenheit zur abermahligen Verehligung finden. In den armseeligen Umständen, in welchen sie und die Ruth wieder in Bethlehem angekommen waren, ließ sich nicht erwarten, daß ein Anverwandter sich gerade zu zur Pflichtehe mit der Ruth entschließen würde; Noomi giebt aber deshalb den Gedanken, der Ruth einen Mann zu verschaffen, nicht auf; sie hofft durch List ihren Entzweck zu erreichen. Die Handlung, zu welcher

sie die Ruth überredet, ist zwar von der Art, daß sie die Ehrbarkeit der Sitten verletzt; aber man muß sie nach den damaligen Zeiten beurtheilen, und besonders darf man nicht vergessen, daß die hebräischen Wittwen berechtiget waren, von den nächsten Anverwandten ihres verstorbenen Mannes die Pflichtehe zu fordern und die Erfüllung ihrer rechtlichen Forderung durch Mittel zu erleichtern, welche jeder andern Person unerlaubt gewesen wären. Diese Befugniß setzte Noomi voraus, als sie der Ruth die Anweisung gab, sich heimlich auf Boas's Tenne zu begeben. Ihre mütterliche Sorgfalt für die Ruth ließ sie frei von der Furcht einer misfälligen Aufnahme von Seiten des Boas; sie war auch gewiß darauf gefaßt, die unschuldige Ueberredete zu vertreten. Die Gewandtheit des Dichters verhüthet aber, daß es nöthig wurde, und sein feiner und zarter Sinn weiß sogar die nächtliche Scene so zu gestalten, daß kein sittsamer Leser erröthen darf. Dieß mußte er auch thun, um nicht zugleich den Charakter der Noomi, der Anstifterin dieser Scene, zu beflecken. Man kann ihr vielleicht bloß den Vorwurf machen, daß sie sich von ihrer mütterlichen Sorgfalt antreiben ließ, das Mittel zum ersten zu wählen, was erst das letzte hätte sein sollen. Da spräche man nun aber wider den Plan des Dichters, der das Bild der größten mütterlichen Sorgfalt in der Noomi darstellen wollte. Weil diese Tugend das Eigene dem Fremden so weit nachsetzt, daß es oft ganz vergessen wird, so achtet sie keinen Verlust, wenn nur das Verlangen des mütterlichen Herzens erfüllt werden kann. Daher zeigt Noomi auch so viel Resignation. Sie klagt nicht kleinmüthig über den Tod ih-

ihres Mannes und ihrer Söhne und ist nicht trostlos in der Armuth, in welcher sie leben muß. Dieß ist um so bewundernswürdiger, da sie ihr Unglück nicht für ein zufälliges Geschick hält, sondern für eine höhere Bestimmung, für ein bleibendes Verhängniß Gottes, und also gar auf keine Wendung ihres Schicksals hofft. Wider mich ist Jehovahs Hand, sagt sie zu ihren beiden Schwiegertöchtern, um sie zu vermögen, mit ihr keinem harten Schicksale entgegen zu gehen, sondern lieber in ihr Vaterland zurück zu reisen. — In der Person der Ruth stellt der Dichter eine Ehefrau dar, welche ganz den Pflichten lebt, welche ihr der eheliche Stand auch noch nach dem Tode des Gatten auferlegt. Für die zärtliche Liebe, mit welcher sie ihrem Manne ergeben war, und für das edle Betragen, welches sie gegen ihre Schwiegereltern bewiesen hatte, dankt ihr noch Noomi in dem Augenblicke, als sie sich von dieser trennen sollte. Eben das thut sie, was der alte hebräische Nationalmythus von einem treuen Weibe verlangt, daß es Vater und Mutter verlassen und seinem Manne und seinen Angehörigen anhangen soll. „Dring weiter nicht in mich, entgegnet sie ihrer Schwiegermutter, dich zu verlassen und zurückzukehren. Wohin du gehst, da geh' ich mit, wo du bleibst, bleib' auch ich. Dein Volk ist auch das mein'ge, dein Gott, der ist der mein'ge. Wo du stirbst, sterb' auch ich, da soll auch mein Gebein die Erde decken; ich schwör' dieß bei Jehovah, nichts soll uns scheiden, als der Tod." Ihre feste Anhänglichkeit an ihre Schwiegermutter bewies sie aber auch durch die That. Als sie mit ihr in Bethlehem angekommen war, so schämte sie sich nicht, auf den Fel-

dern den Schnittern nachzugehen und Aehren aufzuklauben, damit ihre Schwiegermutter nicht Noth leiden müsse, und mit Freuden trägt sie das von Boas erhaltene Geschenk nach Hause. Willig fügt sie sich in den Vorschlag der Noomi und sie enthält sich aller Einwendungen, welche sie in ihrem sittsamen Herzen gewiß im Stillen machte, denn sie sahe die Möglichkeit vor sich, den künftigen Unterhalt ihrer geliebten Schwiegermutter sicher zu stellen. Alles that sie auch noch nachher für Noomi, um derselben ein angenehmes und frohes Alter zu bereiten, so daß sie von den Weibern zu Bethlehem die Belobung erhielt: sie hätte ihrer Schwiegermutter mehr Liebe und Treue erwiesen, als sieben Söhne. So wurde also die getreueste, rastloseste mütterliche Sorgfalt mit der thätigsten kindlichen Dankbarkeit belohnt. Der Verfasser hätte in diesem moralischen Spiegel Bild und Gegenbild nicht schöner darstellen können. — Menschenfreundlichkeit, Leutseeligkeit, Ordnungsliebe, Arbeitsamkeit, Achtsamkeit auf Ehre und Anstand, Gerechtigkeit und Großmuth sind die hervorstechendsten Züge in dem Charakter des Boas, wie ihn der Dichter ausgemalt hat. Der Zuneigung, welche er gegen die Ruth gefaßt hatte, folgte er erst dann, nachdem er die nähern Rechte eines Andern nicht mehr beeinträchtigen und verletzen mußte und sein tugendsamer Sinn konnte auch nicht durch die Dunkelheit der Nacht erschüttert werden. Ruth verläßt ihn schon am grauen Morgen, damit auch nicht einmal ein böser Schein auf ihn falle; denn sie verläßt ihn bloß mit einem Versprechen, dessen Erfüllung von dem rechtlichen Gange der Sache bedingt war. Hätte sich der

nähere Anverwandte zur Pflichtehe mit der Ruth entschlossen, so hätte sich das, was sein Herz für sie fühlte, bloß in Freundschaft umgestimmt, und er hätte seiner Tugend und Rechtlichkeit ein Opfer gebracht, welches ihm sehr schmerzlich hätte fallen müssen, wenn er nicht so viel Großmuth besessen hätte, die er vom Anfange bis zum Ende gegen die Ruth und ihre arme Schwiegermutter bewiesen hat. So verschmelzen sich also in diesem romantischen Familiengemälde alle Farben zu dem herrlichsten Ganzen. Was mütterliche Sorgfalt für kindliche Treue und Dankbarkeit wünscht, das gewährt männlicher Biedersinn, ausgezeichnete Herzensgüte und Großmuth, auf Rechtlichkeit gegründet.

1) Ruth, ein Familiengemälde, in Augusti's Memorabilien des Orients, S. 65 ff. Von Dalbergs Grundsätze der Aesthetik, S. 109 ff. Riemeyers Charakteristik der Bibel, Thl. 3. S. 547 ff.

§. 552.

Ueber die Zeit, in welche der Verfasser die Geschichte oder Dichtung setzt.

Bei der Annahme einer wirklichen Geschichte in dem Buche Ruth war es nothwendig, zu erforschen, in welchen Zeitraum dieselbe fällt; und diese Frage kann auch nicht umgangen werden, wenn man eine historische Dichtung in dem Buche annimmt; denn der Verfasser dachte sich doch eine Zeit, in welcher seine Leser glauben sollen, daß sich das Erzählte zugetragen hat.

Das Buch selbst giebt K. I, 1. im Allgemeinen bloß die Periode der Richter an, und diese Bestimmung läßt zu den verschiedensten Vermuthungen Raum genug. An leeren und grundlosen Muthmaßungen über die besondere Zeit der Richterperiode, in welche die Erzählung dieses Buches zu setzen ist, fehlt es gar nicht, und dahin gehören die Meinungen, daß die Geschichte in die Zeit unter Ehud (Iud. III, 15.) oder unter Samgar (III, 31.) oder unter Barak (IV, 15.) oder unter Abimelech (IX, 1.) oder unter Ebzan (XII, 8.) zu setzen sei. Eine nähere Bestimmung hat man in dem Buche selbst K. I, 1. in der Angabe gefunden, daß zur Zeit der Auswanderung Elimelechs mit seinem Weibe und seinen Söhnen in dem Lande Israel eine Hungersnoth geherrscht habe; aber leider giebt uns das Buch der Richter, welches die einzige Quelle der israelitischen Geschichte zwischen Josuah und Samuel ist, keine Nachricht hievon. Man wußte sich jedoch mit historischen Folgerungen zu helfen: weil Iud. VI, 4. berichtet ist, daß zur Zeit des Richters Gideon die Midianiter die Saatfelder der Israeliten verheeret haben und dadurch leicht eine Hungersnoth entstehen konnte, so hat man die Geschichte in die Zeit dieses Gideon gesetzt [1]). Allein, wenn auch die von den Midianitern angerichtete Felderverheerung so allgemein war, daß das ganze Land nicht mehr so viel hervorbrachte, um alle seine Einwohner zu ernähren — denn hätte die Verheerung bloß Bethlehems Fluren und die nächstumliegenden Gegenden betroffen, so hätte sich wohl Elimelech mit seiner Familie nur in eine andere israelitische Landschaft, und nicht in das Ausland

land begeben — läßt sich denn voraussetzen, daß in der langen Richterperiode nur ein einziges Mal Theuerung geherrscht habe? Uebrigens kann, wenn die Erzählung des Buches unter die Ansicht einer historischen Dichtung gestellt werden darf, die Angabe von dieser Hungersnoth ebenfalls als eine Fiction, welche die Abreise Elimelechs aus seinem Vaterlande motiviren soll, angesehen werden, und dann ist sie um so weniger als ein chronologischer Standpunct zu betrachten, von welchem aus das Zeitalter der erzählten Geschichte bestimmt werden kann. Endlich lebte Gideon (Iud. VI ff.) viel zu frühe, als daß schon zu seiner Zeit Elimelech gelebt oder daß ihn der Dichter in diese Zeit gesetzt haben könnte; denn unter den 14 Richtern, deren Geschichte in dem Buche der Richter erzählt wird, ist Gideon der vierte und bis in sein Zeitalter reicht also das Buch Ruth bei weitem nicht hinauf. Nach Kap. IV, 17. war Davids Vater Isai ein Sohn Obeds, Obed aber, nach den deutlichsten Ausdrücken des Buches, ein Sohn des Boas; folglich kann Elimelech nur drei Menschenalter vor David gelebt haben. Es kann also die Zeit, aus welcher das Buch Ruth erzählt, höchstens in das Zeitalter der Richter Abdon oder Elon (Iud. XII, 11 ff.) hinaufgesetzt, aber auch nicht tiefer herabgesetzt werden. Daher kann man denn auch die chronologische Bestimmung des Josephus [a]) nicht für richtig halten; er setzt nämlich die Geschichte des Buches erst nach Simson unter den Richter Eli; allein da ließe sich von Obeds Geburt bis zur Geburt Davids keine, nur einigermassen wahrscheinliche Zeitrechnung herstellen, und enthält auch das Buch nur Dichtung, an welche kein stren-

strenger chronologischer Maaßstab angesetzt werden darf, so darf man doch nicht geradezu dem Verfasser, der ausserdem lauter gute Eigenschaften verräth, die Unschicklichkeit begehen lassen, seine Erzählung in einen so engen Zeitraum hineinzudrängen. Es läßt sich aber auch ein sehr wahrscheinlicher Grund angeben, warum Josephus die Geschichte des Buches Ruth in die Zeit des Richters Eli gesetzt hat. Die Juden schon vor und noch geraume Zeit nach Christi Geburt lasen das Buch Ruth als den zweiten Theil oder als den Anhang von dem Buche der Richter [3]); da nun das Buch der Richter mit der Geschichte Simsons endiget und an diese sich die Geschichte Elis in dem ersten Buche Samuel anschließt, so konnte und mußte die Meinung entstehen, daß Elimelech, Noomi, Ruth und Boas erst nach Simson unter dem Richter Eli gelebt hätten.

1) Jahns Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes, Thl. 2. Abschn. 1. S. 212 f. Die heilige Schrift des alten Testaments, übersetzt von Brentano, fortgesetzt von Dereser, Thl. 2. B. 1. S. 232. Rieglers Uebersetzung des Buches Ruth, S. 6 ff. Dieser ehrenwerthe Gelehrte versucht einen genealogischen Beweis, daß die Geschichte des Buches Ruth in die Zeit Gideons falle. Er hält Salma für einen Sohn Nahassons und Boas für einen Sohn Salma's, und da könnte dieser freilich nicht später, als zu Gideons Zeit gelebt haben. Aber jene Voraussetzungen sind unrichtig; Nahasson und Salma stehen sich gewiß weit entfernter; zwischen ihnen sind ohnfehlbar mehrere Geschlechter ausgelassen, vielleicht auch sogar zwischen Salma und Boas,

Boas; denn daß Boas ein Sohn des Salma war, ist nicht gewiß. Dagegen giebt das Buch ganz bestimmt den Boas für den Vater des Obed und diesen für den Vater des Isai aus; folglich muß von unten auf gerechnet werden, und da läßt sich unmöglich mit Boas in die Zeit Gideons hinaufkommen.

2) Iosephi *Ant. Iud.* V, 9, 1—11.

3) Hieronymi *Prolou. galeatus.*

§. 553.

Ueber das Alter und den Verfasser des Buches Ruth.

In der Zeit, in welcher der Verfasser des Buches lebte, müssen die Israeliten schon Könige gehabt haben, weil er seine Erzählung also beginnt: in den Tagen, als die Richter regierten. Da er schon den David kennt, so kann dieß gar keinem Zweifel unterliegen; die Art des Ausdrucks scheint sogar anzudeuten, daß die Richterperiode von ihm weit entfernt lag und daß er also erst lange nach David gelebt hat. Zwar nennt er den David nicht König, und daraus könnte man vielleicht schließen, daß er in höhere Zeiten gehöre und sein Buch noch vor Davids Regierungsantritt, etwa gar zur Unterstützung seiner Ansprüche auf die Krone, geschrieben habe. In diesem Falle ließe sich nun mit mehreren ältern Gelehrten annehmen, daß Samuel das Buch geschrieben habe [1]). Noch etwas weiter giengen Andere hinauf, indem sie dem Eli das Buch zuschrieben [2]), allein dieser kann die Geburt Davids nicht mehr erlebt haben. Ueberhaupt in so hohe Zeiten kann die Abfassung des Buches unmöglich hinaufgesetzt werden, weil sich in dem-

sel-

selben weit spätere Zeiten kund geben. Als der nächste Anverwandte der Ruth sein Recht auf dieselbe und die Einlösung ihres Erbgutes dem Boas abgetreten hatte, so zog er seinen Schuh ab und gab ihn dem Boas. Dieser Gebrauch wird von dem Schriftsteller so erläutert: vor Zeiten war es unter den Israeliten beim Einlösen und bei Kauf und Verkauf gebräuchlich, zur Bekräftigung der ganzen Sache den Schuh auszuziehen und dem andern zu geben; dieß galt unter den Israeliten als Beweis (IV, 7. 8.). Damals, als der Verfasser schrieb, muß also diese Sitte schon lange ausser Gebrauch gewesen und in gänzliche Vergessenheit gekommen sein. Das setzt aber eine weite Zeitentfernung voraus; denn solche bürgerliche Gewohnheiten verlieren sich nur allmählich, und bis man sie gar nicht mehr in der Erinnerung kennt, muß eine sehr lange Zeit verstreichen. Dieß war aber bei dieser Sache der Fall; denn der Verfasser mußte wissen, daß sie seinen Zeitgenossen gänzlich fremde sei, weil er die Erläuterung giebt, noch ehe er die Sache erzählt. Wir müssen auch wirklich dem Buche ein sehr spätes Zeitalter anweisen; die chaldaisirende Sprache [5]) macht dieß nothwendig. Gemeiniglich wird die Abfassung desselben in die letzten Zeiten des judäischen Staates gesetzt und ein höheres Alter kann ihm auch wirklich nicht zugestanden werden. Ob es vielleicht gar in die Zeiten nach dem Exil gehört? In dem Buche selbst findet sich nichts, was hindert, dasselbe in die ersten Zeiten der neuen jüdischen Colonie herabzusetzen. Ja selbst die Zeitbestimmung K. I, 1. in den Tagen, als die Richter regierten, könnte man als Hindeutung an-

ansehen, daß der Verfasser zu einer Zeit lebte, wo auch schon die königliche Regierung ein Ende genommen hatte.

Mag nun der Verfasser entweder in den ersten Zeiten der neuen, unter persischer Oberherrschaft aufblühenden, jüdischen Colonie, oder in dem letzten Zeitraume des Reiches Judah gelebt haben, in jedem Falle war er ein Judäer und muß in oder bei Bethlehem Judah gewohnt haben, weil er dahin die Geschichte setzt und weil man es ihm durchaus ansieht, daß er hier zu Hause war. Da nun seine Diction einige eigenthümliche Ausdrücke (מַרְגְּלוֹת III, 4. 7. 8. 14. 23. עָגְנָה I, 13. צָבַט II, 14. צְבָתִים II, 16. מְגֹאָל II, 20.) darbietet, so hat Dereser [4]) hierin und in den bisweilen vorkommenden Abweichungen von den grammatischen Regeln Ueberbleibsel der gemeinen bethlehemitischen Mundart der hebräischen Sprache, also Provinzialismen oder Idiotismen gefunden. Augusti [5]) stimmt ihm bei, Gesenius [6]) hält aber die Sache für ungewiß. Dagegen hat Sanctius [7]) gewisse Eigenthümlichkeiten der Sprache für Moabitismen angesprochen, weil er an eine gleichzeitige Aufzeichnung der Geschichte aus dem Munde der Noomi dachte, welche während ihres Aufenthalts unter den Moabitern die Reinheit ihrer Muttersprache verloren hatte.

1) s. Carpzouii *Introductio ad libros V. Test. historicos*, S. 198.

2) s. Carpzov an dem eben angef. Orte.

3) s.

3) s. Eichhorns Einleitung in das A. Testament, Thl. 2. S. 489 f.

4) Das Büchlein Ruth übersetzt von Dereser, S. V. der Einleitung.

5) Augusti's Grundriß der Einleitung ins Alte Testament, S. 30 f. 233.

6) Gesenius Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, S. 54.

7) Sanctii *Comment. in Ruth etc.* Lugd. 1628. Prolegg. IV. „*Non dabito, quin Moabitis non eadem, quae Israelitis, fuerit linguae hebraicae dialectus, qua decem annorum consuetudine suae gentis linguam aliquo modo corrupit Noomi, atque ideo, cum caetera hebraice propria et seruata re grammatica dicantur a Samuele seu ab eo, quicumque est, qui historiam conscripsit, cum Noomi loquens introducitur, a communi aberrare lege atque consuetudine loquendi. C. I, 6. ter ponitur* ם (*Mem*) *pro* ן (*Nun*), *et iterum v. 12. 15. Hoc obseruatam volui, quia nonnulli sunt, qui in hoc a scriptore peccatum esse putent, cum ille verba fideliter repetat, quae dixit Noomi, cui aliquid peregrinum adhaesit ex Moabitica dialecto, atque ideo, si haec obserues, pura sunt reliqua neque ab hebraica proprietate vllo modo degenerant.*“

§. 554.

Der Zweck des Buches.

Nach der gewöhnlichen Meinung ist das Buch Ruth dem königlichen Hause David zu Ehren abgefaßt. Der Verfasser soll nämlich den Zweck gehabt haben,

haben, zu beweisen, daß David von edlen und rechtschaffenen, wenn auch zum Theil armen, Vorfahren abstamme [1]). Dieser Zweck läßt sich mit dem Buche vereinigen, mag man seinen Inhalt nun als Geschichte oder als Dichtung ansehen.

Ich kann mich aber nicht überzeugen, daß der Verfasser diese Absicht sollte gehabt haben. Ja, wenn das Buch in die ersten Zeiten der Erhebung der davidischen Familie auf den Thron gehörte, so würde man einen solchen Zweck des Buches wahrscheinlich finden können; aber da es zu einer Zeit geschrieben ist, wo die Familie Davids schon mit dem Glanze vieler Jahrhunderte umgeben war, wie konnte man da auf den Gedanken verfallen, zur Verherrlichung derselben ein solches Mittel zu ergreifen? Konnte man sich überhaupt zu jeder Zeit so weit verrechnen, daß man nicht hätte befürchten sollen, bei der größern Anzahl der rigorös denkenden Juden, welche auf die Vollbürtigkeit nach männlicher und weiblicher Abstammung den größten Werth legten, der davidischen Familie dadurch merklich zu schaden, daß man dem David eine Heidin zur Urgroßmutter gab? Uebrigens hängt diese Meinung ganz von der Aechtheit des Schlusses des Buches ab. Schon Augusti [2]) scheint Zweifel gegen die Aechtheit der Genealogie K. IV, 18 ff. gefühlt zu haben, und es läßt sich wirklich nicht leugnen, daß nicht nur diese Stammtafel, sondern auch die vorhergehenden Worte: הוּא אֲבִי יִשַׁי אֲבִי דָוִד ganz wie ein fremdes, erst später hinzugekommenes Stück aussehen. Das Buch schloß sich bloß mit der Nachricht, daß der von Boas mit

mit der Ruth erzeugte Sohn Obed geheissen habe, welcher Name nun gleichfalls, wie die übrigen, symbolisch erscheint und einen Gottesverehrer bezeichnet, für welchen der Sohn des Boas galt, ohnerachtet seine Mutter eine geborne Heidin war. Zufälliger Weise hatte auch Isai's Vater Obed geheissen; dessen erinnerte sich der Interpolator und weil das A. Testament sonst keinen Obed nennt, so glaubte er, es sei derselbe, und es schien ihm nicht überflüssig, dieses anzumerken und zugleich eine Stammtafel Davids beizufügen. Sei aber auch der Schluß des Buches ächt, so kann es doch nicht der Familie Davids zu Ehren geschrieben worden sein.

Dereser [3]) schreibt: „eine Nebenabsicht des Verfassers möchte gewesen sein, die jüdische Unduldsamkeit und Lieblosigkeit gegen Ausländer und Nichtisraeliten in seinen Zeitgenossen durch eine ältere Geschichte zu rügen. Ruth war eine Nichtisraelitin und Ausländerin, und doch war sie tugendhaft, edelgesinnt, und Gott gefällig. Der rechtschaffene Boas weigerte sich nicht, dieser Ausländerin Gutes zu thun, und wegen ihrer liebenswürdigen Eigenschaften sie zu ehlichen." Füglicher könnte man dieß aber für den Hauptzweck des Buches halten; und, wenn angenommen wird, daß das Buch erst nach dem Exil zu Esras's und Nehemias's Zeit, als unter den Colonisten die Ehen mit Ausländerinnen so gewöhnlich waren, geschrieben wurde, so könnte man diesen Zweck des Buches so modificiren, daß die Zulässigkeit dieser Ehen, unter der Bedingung, daß die geehlichten Ausländerinnen die Landesreligion an-

annehmen, aus der alten Geschichte dargethan werde. Wirklich haben die strengen Eiferer gegen diese Ehen zu hart verfahren; es mußte sich eine Opposition bilden und sie hätte keine bessern Sprecher erwählen können, als den Verfasser unseres Buches.

Indessen ist in dem Buche so viel und so absichtlich von den Pflichtehen die Rede, daß es mir wahrscheinlicher wird, dasselbe sei zu dem Zwecke geschrieben, die Verbindlichkeit zu diesen Pflichtehen in einem schönen und einnehmenden Familiengemälde darzustellen. Alle Momente der Dichtung scheinen mir hiernach ausgewählt zu sein. Elimelechs Familie begiebt sich ins Ausland, damit seine Söhne Ausländerinnen heurathen können. Ein früher Tod rafft sie weg, damit Ruth als Wittwe nach Bethlehem zurückkommt; ihre Schwägerin muß im Moabiterlande zurückbleiben, damit sie allein bei ihrer Schwiegermutter ist; denn wäre sie auch mit nach Bethlehem gekommen, so hätte mit ihr das nämliche geschehen müssen, als mit der Ruth, und dieß hätte den Dichter in die Nothwendigkeit versetzt, eine und dieselbe Scene znm Schaden des Ganzen zweimal zu schildern. Denn er hätte dieser zweiten jungen Wittwe doch auch einen Mann verschaffen müssen. Ruth kommt mit ihrer Schwiegermutter in der größten Armuth zurück, auch das ist ein absichtlich in das Gemälde gebrachter Zug; denn nunmehr konnte der Dichter in der Person des Boas die Lehre anschaulich machen: daß man zur Pflichtehe sogar gegen Ausländerinnen, wenn sie nur die Landesreligion annehmen, und gegen arme Wittwen, wie vielmehr aber

erst

erst gegen Inländerinnen und reiche Wittwen verbunden sei. Nicht umsonst läßt der Verfasser den nächsten Anverwandten die Pflichtehe ausschlagen und den Boas in seine Stelle treten; damit soll nämlich gelehrt werden, daß auch der nachnächste Anverwandte zur Pflichtehe die Verbindlichkeit habe. Ist der Schluß des Buches ächt und unter dem Obed, welchen die Ruth dem Boas geboren hat, der Großvater Davids verstanden, so ist diese Anreihung der historischen Dichtung an die Familie Davids auch absichtlich und steht mit diesem Zwecke der Dichtung in Verbindung. Selbst Einer von den edlen Vorfahren des Königes David hat die Verbindlichkeit zur Pflichtehe, sogar gegen eine arme Ausländerin und mit derselben bloß im zweiten Verwandtschaftsgrade stehend, durch die willige Vollziehung derselben anerkannt — das wollte also der Verfasser erzählen und lehren.

1) Eichhorns Einleitung in das Alte Testament, Thl. 2. S. 487. Rieglers Uebersetzung des Buches Ruth, S. 3 f.

2) Augusti's Grundriß der Einleitung ins alte Testament, S. 233.

3) Die heilige Schrift des alten Testaments von Brentano, fortgesetzt von Dereser, Thl. 2. B. 1. S. 232.

§ 555.

Auserlesene exegetische Literatur *).

Ioh. Bened. Carpzouii *Collegium rabbinico-biblicum in libellum Ruth.* Lips. 1703. 4.

Ruth,

Ruth, ein Familiengemälde, in Augusti's Memorabilien des Orients, S. 65—96.

Das Büchlein Ruth, ein Gemälde häuslicher Tugenden. Aus dem Hebräischen übersetzt, erklärt und für Pfarrer auf dem Lande bearbeitet von Th. A. Dereser. Frankfurt am M. 1806. 8.

Das Buch Ruth. Aus dem Hebräischen ins Deutsche übersetzt mit einer vollständigen Einleitung, philologischen und exegetischen Anmerkungen von G. Riegler. Würzburg 1812. 8.

Freie poetische Nachbildungen:

Ruth, oder die gekrönte häusliche Tugend, in 6 Gesängen, von Geßner. Zürch 1795. 8.

Ruth, ein biblisches Gemälde in 3 Idyllen, von Carolina Pichler. Wien 1805. 8.

Ruth, ein Gedicht in vier Gesängen, von Karl Streckfuß. Wien 1805. 8.

Ruth, ein Gedicht, in von Halem's Irene. Januar-Stück 1805.

*) s. oben Thl. 3. S. 224.

§. 556.

Das Buch Jonah.

Inhalt desselben.

Jonah, Amitthai's Sohn, ein Prophet, erhält von Jehovah den Befehl, nach Ninive, der Hauptstadt Assyriens zu gehen, um derselben, wegen der La-

sterhaftigkeit ihrer Einwohner, ihren Untergang zu verkündigen. Er ist aber mit diesem Auftrage nicht zufrieden, und faßt den Entschluß, sich in das Land eines andern Gottes zu begeben, wo Jehovah keine Gewalt über ihn hätte. Zu Japho schifft er sich ein, um nach Tharschisch zu entkommen, allein Jehovah läßt einen heftigen Sturm entstehen und als die Schiffsmannschaft das Loos warf, um die Ursache desselben zu erforschen, so fällt es auf Jonah, der sich auch gleich selbst schuldig bekennt und verlangt, daß man an ihm die gewöhnliche Strafe vollziehen soll, um den erzürnten Gott zu besänftigen. Jonah wird also über Bord geworfen, und auf Jehovahs Befehl verschlingt ihn ein großer Fisch [1]), in dessen Leib er Rettung seines Lebens findet. Gerührt von dieser wunderbaren Fügung des Jehovah, spricht er ein rhythmisches Lob- und Dankgebet zu Jehovah. Nach drei Tagen und Nächten wirft ihn der Fisch aus seinem Rachen an das Ufer aus. Jonah erhält nun zum zweiten Male von Jehovah den Auftrag, nach Ninive zu gehen, und ohne Weigerung tritt er die Reise an. Nach seiner Ankunft verkündigt er in der Stadt, daß sie nach 40 Tagen untergehen würde, und seine Drohung macht Eindruck. Der König von Assyrien läßt eine allgemeine Supplication mit den strengsten Gebräuchen, wie sie bei großen Leidfällen gewöhnlich wären, anstellen, und die Bewohner der Stadt bekehren sich von ihren bösen Wegen. Dem Jehovah reuet nun des Uebels, das er über sie zu bringen gedrohet hatte, und die 40 Tage sind verflossen, ohne daß der Untergang der Stadt erfolgt. Dieß verdrießt den Jonah und er geräth dar-

über,

über, daß die Liebe und Barmherzigkeit des Jehovah das Hinderniß wird, daß seine Drohung nicht in Erfüllung gehet, in einen solchen Mismuth, daß er von Jehovah seinen Tod fordert. Indessen kommt in ihm doch der Gedanke auf, daß Jehovahs Strafe noch über die Stadt kommen könnte. Er begiebt sich also ausser die Stadt hinaus und baut sich eine Hütte, um abzuwarten, was der Stadt wiederfahren würde. In der Nacht läßt Jehovah ein Gewächs [2]) über seine Hütte hinaufwachsen, so daß er am Tage in dem erquickendsten Schatten ruhen kann; allein am andern Morgen stach ein Wurm das Gewächs, daß es augenblicklich verwelkte, und da sich zugleich ein schwüler Ostwind erhob, so empfindet Jonah in seiner unbeschatteten Hütte große Qual. Er wünscht sich abermals den Tod. Jehovah befragt ihn über die Ursache seines Ingrimms, und er gesteht, daß die Verdorrung des Gewächses der Grund sei. Nun spricht Jehovah zu ihm: du hast Mitleid mit diesem, in Einer Nacht entstandenen, leblosen Gewächse, und ich sollte nicht Mitleiden haben mit dieser Stadt, in welcher so viele belebte Wesen und allein 12 Myriaden Kinder sind, die den Gebrauch ihrer Vernunft noch nicht haben? —

Das ist dieses Buches Inhalt, der deshalb im Detail angegeben werden mußte, weil bei der Bestimmung des Zweckes des Buches auf alle einzelne Umstände der Erzählung Rücksicht genommen werden muß.

1) דָּג גָּדוֹל II, 1. Durch die erklärende Uebersetzung der Alexandriner: κητος ist die der Sache unangemeßene Meinung entstanden, daß ein Wallfisch den Jonah verschlungen habe. Man könnte bloß den

 Car-

Carcharias nennen, wenn man anders annehmen dürfte, daß sich der Verfasser ein bestimmtes Wasserthier gedacht und so viel ichthyologische Kenntnisse gehabt hat, um zu wissen, welcher Fisch einen ganzen Menschen, an seinen Körpertheilen unversehrt, durch seinen Schlund hinunter bringen kann. Aber der Gebrauch des ganz allgemeinen Ausdrucks דָּג גָּדוֹל ist Beweis genug, daß der Verfasser an kein bestimmtes Seethier gedacht hat und auch nicht will, daß seine Leser das thun sollen; s. Rosenmüller z. d. St. — Uebrigens muß noch bemerkt werden, daß nach der Ansicht des Verfassers die Erhaltung des Jonah in dem Leibe des Fisches kein Wunder war; vermuthlich giengen seine physiologischen Kenntnisse nicht so weit, es für unmöglich zu halten, daß ein Mensch oder ein Thier in dem Leibe eines großen Fisches drei volle Tage am Leben bleiben könne. In dem Dankgebete, welches er (II, 3 — 10.) dem Jonah in den Mund legt, schreibt derselbe seine Rettung vom Untergange, der ihm in den Fluthen des Meeres gewiß bevorstand, bloß seiner Aufnahme in den Leib des Fisches zu. Auch Lavater (Predigten üb. das Buch Jonas. Zürch 1773. 8.) schreibt: „es sei gerade eben so möglich gewesen, daß Jonas im Bauche des Wallfisches Odem holen, oder doch wenigstens so viel Luft, als er nöthig hatte, an sich ziehen konnte, als es möglich ist, daß ein Kind im Mutterleibe leben und zum Theil Odem holen könne."

2) קִיקָיוֹן ist der Name dieses Gewächses und man versteht mit Recht den Wunderbaum, *Ricinus*, darunter. Der Verfasser ist mit der Naturgeschichte desselben bekannt. Diese Pflanze wächst in kurzer Zeit zu der Höhe eines kleinen Baumes auf und ist dem Wurmstich und der Gefahr eines schnellen Verdorrens sehr ausgesetzt. Der Verfasser verarbeitet aber die Sache ins Wunderbare, wenn er ihn in Einer Nacht aufwachsen läßt; s. Gesenius's größeres hebr. Wörterbuch, Thl. 2. S. 1003.

§. 557.

§. 557.

Ob das eine reine Geschichte sei?

Obgleich dieses Buch, wörtlich aufgefaßt, Dinge enthält, welche nicht bloß allen Glauben, sondern zugleich allen Verstand übersteigen, so hat man doch ehedem [1]) fast allgemein eine reingeschichtliche Relation darin gefunden, und auch in neuern Zeiten haben noch Lüderwald [2]), Grießdorf [3]), Piper [4]) und Verschuir [5]) diese Ansicht in vollem Ernste vertheidiget. Aber liegen nicht selbst in dem Texte deutliche Winke, daß man die Erzählung nicht historisch auffassen soll? Warum nennt der Verfasser bloß einen großen Fisch, welcher den Jonah lebendig in seine Eingeweide aufgenommen hat? Er mußte den Fisch namentlich angeben, welcher dieß zu thun vermag, wenn er die Absicht hatte, daß man in seiner Erzählung eine wirkliche Thatsache annehmen soll. Warum läßt er den Ricinus in einer Einzigen Nacht zu einer schattenreichen Staude aufwachsen, da er doch von dem ersten und nächsten seiner Nachbarn, welchem er sein Buch in die Hände gab, den Einwurf befürchten mußte, daß dazu fünf Monate gehören? Offenbar war es seine Meinung nicht, daß man in seinen Worten eine historische Relation suchen soll. Die Schiffsleute werden auf einmal Verehrer des Jehovah und doch hatten sie noch keinen Beweis seiner Macht gesehen; denn der Sturm legt sich erst nachher. Die ganze ungemein große Bevölkerung Ninive's giebt plötzlich den Götzendienst auf und bekehret sich zu Jehovah, dem einzig wahren Gott; von dieser wichtigen Veränderung müßten sich

doch

doch die Folgen in eine weite Zeit hinaus erstreckt haben; aber wo zeigt uns die Geschichte nur Eine Spur davon und warum sagt sie von diesem großen Ereignisse kein Wort? Wahrhaftig, wenn der Verfasser die Absicht gehabt hätte, daß man in seinem Buche eine wirkliche Begebenheit suchen soll, so wäre er in seinen Zumuthungen an seine Leser sehr unbescheiden gewesen.

1) s. III Macc. VI, 8. Tob. XIV, 4. 8. Matth. XII, 39 f. Ioseph. *A. I.* IX, 9, 2. Buddei *Historia Ecclesiastica vet. Testamenti*, S. 589 ff.

2) J. B. Lüderwald über Allegorie und Mythologie in der Bibel, insonderheit in Absicht auf den Propheten Jonas und andere Wunderbegebenheiten. Helmstädt 1787. 8.

3) Griesdorf *Diss. I. II. de verosimillima librum Jonae interpretandi ratione.* Viteberg. 1794. 4.

4) Th. C. Piper *Diss. Histor. Ionae a recentiorum conatibus vindicatam sistens.* Gryphiae 1786. 4.

5) I. H. Verschuir *Diss. de argum. libelli Ionae eiusque veritate historica*, in s. *Opusculis, edidit atque obseruationes adjecit* I. A. Lohze. Vltraj. 1811. 8. S. 36 ff.

§. 558.

Versuche, die Begebenheit als ein natürliches Ereigniß darzustellen.

Mit der wörtlichen Ansicht dieser Erzählung hat man wirklich dem Ansehen der Bibel sehr viel geschadet. Schon zu Augustinus's [1]) Zeit haben die Heiden, wenn ihnen die Christen diese Geschichte erzählten, darüber

darüber gelacht. Hauptsächlich war das Auffangen des Jonas von einem Fische, seine Lebendigerhaltung und sein dreitägiger Aufenthalt in dem Leibe desselben der Gegenstand, woran man Anstoß nahm, wie noch Theophylact [2]) erzählt. Deswegen hat man nun, um diesen Anstoß zu entfernen, die Worte, welche dieses erzählen, anders zu deuten gesucht. Thaddäus [3]) nahm an, Jonah sei glücklicher Weise auf einen großen Fisch gefallen und sei auf dem Rücken desselben herumgeritten, bis er endlich nach drei Tagen von demselben auf das Land abgesetzt worden wäre, was die spätere Volkssage nur in ein Ausspeien aus dem Leibe des Fisches, worin sich Jonah aufgehalten, verwandelt hätte. Allein diese Reuterei ist eben so wunderbar, als das Wunder nach der gewöhnlichen Erklärung der Worte; denn der Fisch wird sich schwerlich so lange Zeit auf der Oberfläche des Meeres aufgehalten haben, daß Jonah immer hervorragte und Luft athmen konnte. Daher stellt Anton [4]) die Sache so dar: „eben da Jonas ins Meer geworfen wurde, schwamm ein von den Schiffern getödtetes großes Seethier (wie das auch bei Wallfischen zu geschehen pflegt) aus der Tiefe herauf, und da dasselbe seitwärts zu liegen kam, so rettete sich der Prophet, indem er sich an eine Floßfeder oder, wenn dieß eine Gattung des Wallfisches gewesen sein sollte, an eine Finne desselben anhielt und auf seinen Bauch legte [5]). Und am dritten Tage wurde er, da er dem Ufer zugeschwommen war, an das Land geworfen. Diese Erklärung wird durch die ganze Hymne bestätiget, in der nur die Todesgefahr, welcher der im Meere schwimmende Jonas ausgesetzt war, erwähnt,

und

und an die Gefahr, im Leibe des Carcharias oder eines andern Seethieres umzukommen, mit keinem Worte gedacht wird." — Allein der Hymnus beweist nichts für diese Meinung, weil, wie wir schon bemerkt haben, wahrscheinlich der Verfasser das Lebendigbleiben in dem Leibe eines großen Fisches für nichts Unmögliches hielt. Uebrigens wäre es ein ausserordentliches Wunder gewesen, daß sich Jonah über zwei Tage an dem Fische hat festhalten können, da nach Legung eines Sturmes das Meer immer noch stark woogt und hohl gehet. Man thue also darauf Verzicht, in diese Geschichte einen natürlichen Zusammenhang zu bringen; man hat keinen Gewinn davon, und von den Nachtheilen, welche dieses Bemühen bringt, ist der nur der geringste, daß den Worten der Erzählung Gewalt angethan werden muß.

1) Augustini *Epist. XLIX. Quaest. 6. Postrema quaestio proposita est de Iona, nec ipsa quasi ex Porphyrio, sed tanquam ex irrisione Paganorum. Sic enim posita est: Deinde quid sentire, inquit, debemus de Iona, qui dicitur in ventre ceti triduo fuisse, quod ἀπιθανον est et incredibile, transuoratum cum veste hominem, fuisse in corde piscis. — Hoc enim genus quaestionis multo cachinno a Paganis grauiter irrisum animaduerti.*

2) Theophylact. *in Ion. c. II. Deuoratur a ceto Ionas, tresque dies ac totidem noctes in eo permanet vates, quae res omnem excedere fidem audientibus videtur, maxime iis, qui ex Graecorum scholis sapienteque doctrina ad hanc historiam accedunt.*

3) Thaddäus's Sendungsgeschichte des Propheten Jonas kritisch untersucht und

von

von Widersprüchen gerettet. Bonn 1786. 4.

4) in Paulus's Neuem Repertorium rc. Thl. 3. S. 36 — 40.

5) בלע nimmt Anton nach dem arab. בלע in der Bedeutung: ankommen, sich nähern, מעים zeigt, wie er sagt, im chaldäischen auch die auswendige Oberfläche des Bauches an (Dan. II, 32.); und daß ב auch: auf bedeuten könne, ist bekannt (Neh. II, 18.); daß מ zuweilen eine Entfernung von etwas ausdrückt, ist gar nicht zweifelhaft. Also läßt sich die ganze Stelle so übersetzen: Gott gebot einem großen Fische, sich dem Jonas zu nähern; und dieser befand sich drei Tage und drei Nächte auf dem Bauche desselben. Da er aber von demselben weg war, betete er also."

§. 559.

Ob die Erzählung zum Theil oder ganz Allegorie sei?

Allen Schwierigkeiten, welche die Erzählung des Buches darbietet, glaubten Andere dadurch zu entgehen, daß sie dieselbe entweder zum Theil oder ganz, wie sie ist, allegorisch betrachteten.

Leß [1]) meinte, es wäre dem Sinne nach gar von keinem Fische die Rede, sondern von einem Schiffe mit dem Bilde eines großen Fisches. Die Schiffe hatten nämlich schon in den ältesten Zeiten an dem Vordertheile oder Hintertheile ein Bild oder ein Zeichen, nach welchem sie benannt wurden. Wenn also erzählt wird: Gott befahl einem großen Fische, den Jonas zu verschlingen, so heißt dieß: durch die Veran-

stal-

staltung der Vorsehung geschahe es, daß ein Schiff, der große Fisch genannt, herbeikam, und den mit den Wellen kämpfenden Jonah an Bord nahm. Und wenn zuletzt erzählt wird, daß der Fisch nach drei Tagen den Jonah wieder ausgespieen habe, so heißt das so viel: das Schiff setzte ihn nach drei Tagen wieder ans Land. Diese Erklärung sucht Leß aus dem, öfters in das Allegorische fallenden, historischen Stil der Alten zu rechtfertigen. Allein mit Recht wendet Grimm [2]) ein, daß es nach dieser Ansicht der Sache K. II, 1. nicht unbestimmt דָּג גָּדוֹל heissen könnte, sondern bestimmt הַדָּג הַגָּדוֹל der große Fisch heissen müßte.

Weit mehr allegorische Züge nimmt Palmer [3]) in der Erzählung dieses Buches an. Als Factum faßt er bloß das auf: der Prophet Jonas gieng nach Ninive, um den Glauben an den wahren Gott zu predigen. Die Fahrt zur See, der Sturm, die Auswerfung Jona's, die Verschlingung desselben von einem Seefische und die Ausspeiung desselben an das Land — das alles ist bloß bildliche Beschreibung der marternden Unentschlüssigkeit, welche der Reise des Propheten nach Ninive vorher gieng. Allein so kühn auch oft die Orientalen in ihren Allegorien sind, so möchte doch wohl dieser keine andere von gleicher Beschaffenheit an die Seite gestellt werden können. Auch macht bei dieser Ansicht der in Einer Nacht groß gewachsene Wunderbaum Schwierigkeit; denn zur Allegorie kann er nicht mehr gehören und als historischer Zug kann er doch auch nicht in der Erzählung angesehen werden.

Am weitesten ist ehedem Hermann von der Hardt gegangen; denn er hat in der Erzählung des Buches gar nichts historisches angenommen, sondern durchaus lauter allegorisches. Doch scheint er niemals mit sich recht einig geworden zu sein, weil er in verschiedenen Schriften [4]) zwei verschiedene Auflösungen des allegorischen Räthsels gab. In einigen frühern Schriften [5]) behauptete er: unter der Stadt Ninive wäre die Stadt Samarien, und unter dem Schiffe, welches Jonas besteigt, das samaritanische Reich symbolisirt. Der entstandene Sturm bezeichne die Kriege mit den Assyrern und die innern Unruhen im Reiche Israel; die ins Meer geworfenen Schiffsladungen und Geräthschaften symbolisiren die schweren Tribute, welche das Reich der zehen Stämme an die Assyrer zahlen mußte. Daß sich der Prophet Jonas in den untern Theil des Schiffes begiebt und während des Sturms schläft, zeigt an, daß es von dem Könige Jerobeam II. den Propheten des Jehovah verboten war, wider das Reich Samarien zu sprechen. Sie mußten schweigen; endlich aber sahen sie ein, daß den Gebrechen des Reiches Samarien bei diesem Schweigen nicht abgeholfen werden könne, sondern daß man troß aller Strafen sprechen müsse. Sie thaten es auch, und dieß wird dadurch angedeutet, daß Jonas über Bord geworfen wird. Daß er von einem großen Fische verschlungen wird und in dem Leibe desselben drei Tage bleibt, bis er ans Ufer ausgeworfen wird, damit ist von der einen Seite symbolisirt, daß Jonas in irgend einem Hause, worin er sich als Fremder (in hospitio [6]) verbarg, drei Tage lang für die Israeliten gebetet habe, dann aber zugleich das assyrische

Exil

Exil bezeichnet, in welches die zehen Stämme abgeführt, aus welchem sie aber wieder befreiet werden sollen, wenn sie in Assyrien Buße thun werden. Darauf deutet der letzte Zug in die Allegorie, daß Jonas nach Ninive kommt, Buße predigt und dadurch den Untergang der Stadt hindert. — In einer spätern größern Schrift 7) gab aber Hermann von der Hardt den Sinn der Allegorie so an: es sollen in derselben die Schicksale der beiden Könige Manasse und Josiah abgebildet sein. Jonas symbolisirt diese beiden Könige, und zwar in den beiden ersten Kapiteln den Manasse, und in den beiden letzten den Josiah. Jonas will zu Schiffe nach Tharschisch d. h. Manasse sucht durch ein Bündniß mit dem König von Lydien zu Sardes den judäischen Staat, der durch das Schiff symbolisirt ist, gegen die Macht der Assyrer zu schützen. Der Sturm, welcher entsteht, zeigt die Gefährlichkeit dieser politischen Maaßregel an. Manasse wurde von dem assyrischen Könige Assarhaddon in Jerusalem belagert, er verkroch sich aber in einen unterirdischen Ort, um bei Uebergabe der Stadt verborgen zu sein. Die Häupter des Volkes zogen ihn aber hervor, und da sie einsahen, daß er allein an dem gegenwärtigen Unglücke Schuld sei, so beschlossen sie, denselben dem Könige von Assyrien auszuliefern, weil sie wußten, daß dieser nicht nachlassen würde, bis er ihn in seiner Gewalt hätte. Dieß alles ist dadurch symbolisirt, daß Jonas in den untern Theil des Schiffes hinabsteigt, während des Sturms schläft, dann von den Schiffsleuten aufgeweckt, heraufgeführt und endlich über Bord geworfen wird. Manasse wurde aus dem

Lande

Lande abgeführt, aber nicht am Leben gestraft, sondern in die Stadt Lybon an dem Orontes gebracht, wo er als Gefangener lebte. Er bekehrte sich zu Gott und wurde deshalb nach einiger Zeit wieder in Freiheit gesetzt und durfte in sein Vaterland und auf seinen Thron zurückkehren. Das ist dadurch abgebildet, daß Jonas von einem Seefische aufgefangen, in dem Leibe desselben lebendig erhalten, und nachdem er zu Gott gebetet hat, an das Land ausgeworfen wird. — Im dritten und vierten Kapitel soll nun Jonas den König Josiah symbolisiren. Dieser fromme Regent hoffte, daß in dem damaligen Kriege, welchen der medische König Phraortes gegen Assyrien führte, dieses Reich nebst seiner Hauptstadt Ninive den Untergang finden, und damit zugleich das Reich Judah von dem assyrischen Joche befreiet werden würde. Seine Gedanken waren daher immer auf Ninive, das von Phraortes belagert wurde, gerichtet. Allein die Niniviten bekehrten sich zu Gott und gewannen seine Huld. Phraortes mußte die Belagerung aufheben und sein Heer sich auf die Flucht werfen. Diese Nachricht machte aber den König Josiah so traurig, daß er an der Rettung des judäischen Staates und der judäischen Religion verzweifelte. Dieß alles ist nun dadurch abgebildet, daß Jonas nach Ninive gehet und dieser Stadt den Untergang ankündiget, wenn sich ihre Bewohner nicht zu dem wahren Gott bekehren. Nachher als des Phraortes Sohn und Nachfolger, Cyaxares I., Ninive aufs Neue belagerte, schöpfte Josiah neue Hofnungen; allein er fand sich von ihnen abermals getäuscht. Denn die Scythen fielen in Medien ein, entsetzten dadurch Ninive, drangen sogar nach

Pa-

Palästina vor und plünderten auch das Reich Judah aus. Josiah wurde darüber so betrübt, daß er Gott Vorwürfe machte und sich den Tod wünschte. Dieß ist dadurch symbolisirt, daß sich Jonas aussen vor die Stadt Ninive lagert und auf ihren Untergang mit Ungedult wartet, und endlich, weil er nicht erfolgt, unzufrieden mit sich selbst, mit seinem Schicksale und mit Gott wird. — In unserer Zeit, wo die allegorischen Deutungen wieder beliebt zu werden anfangen, werden wohl Manche über diese beiden Versuche, das Buch Jonah zu erklären, nicht so strenge aburtheilen, als ehedem geschehen ist. Ein schonenderes Urtheil ist auch wirklich so lange zu empfehlen, bis der Beweis gegeben wird, die Hebräer hätten unter sich gar keine solche historische Allegorien hervorgebracht. Indessen muß doch der unbefangene Mann, wenn er auch den Scharfsinn anerkennt, welchen Hermann von der Hardt in diesen Erklärungsversuchen erprobt hat, unverholen sagen, daß viele Härten, Unangemessenheiten der Symbole zu dem Bezeichneten und unerweisliche historische Voraussetzungen in diesen beiden Erklärungen vorkommen und daß solche Deutungen, auch bei besseren und vollkommneren Eigenschaften, immer nur im Nothfall zugelassen werden, wenn nämlich keine andern Erklärungen gegeben werden können. Ob dieß von dem Inhalte des Buches Jonah gelte, wird sich aus den nachfolgenden Untersuchungen ergeben.

1) Leß von dem historischen Stil des höhern Alterthums, in s. vermischten Schriften, Thl. 1. S. 161 f.

2) Der

2) Der Prophet Jonas aufs neue übersetzt ꝛc. von Grimm, S. 45.

3) Palmer über Jonas im Wallfische, in Scherers Archiv zur Vervollkommnung des Bibelstudiums, B. 1. St. 1. S. 93 ff.

4) Hermann von der Hardt hat sich sehr viel mit dem Buche Jonah beschäftiget, und mehrere größere und kleinere Schriften über dasselbe herausgegeben. Im Jahr 1718 gab er heraus: *Ionas in Carcharia*, darauf: *Ionas sub Sillicyprio*. Da die in diesen beiden Schriften vorgetragene Erklärung Widerspruch fand, so schrieb er im J. 1719 ein Programm: *de rebus Ionae*, worin er sie zu vertheidigen suchte. Noch in demselben Jahr erschien von ihm ein anderes Programm: *Aenigmata Ionae ex vetusto hebraicorum fontium stilo et profundis vltimae antiquitatis recessibus publica recensione tentata*, und darin bemühte er sich nicht nur, die symbolische Deutung dieses Buches überhaupt aus dem alten Stil der Hebräer zu rechtfertigen, sondern er suchte auch die in den vorhin genannten Schriften von ihm gegebene Erklärung genauer darzustellen und mit neuen Beweisgründen zu unterstützen. Bald darauf änderte er aber seine Meinung und machte eine andere allegorische Deutung bekannt, in der Schrift: *Aenigmata prisci orbis. Ionas in luce in historia Manassis et Iosiae, ex eleganti veterum Hebraeorum stilo solutum aenigma. Aenigmata Graecorum Latinorumque enodata — interprete* Herm. von der Hardt. Helmst. 1723. Fol. In diesem Werke sind aber auch zugleich die frühern Schriften des Verfassers über das Buch Jonah mit abgedruckt; auch ist eine Erklärung der Apokalypse Johannis darin enthalten; vgl. *Biblioth. Bremens.* T. VII. S. 743. Grimm am a. Orte, S. 30—40.

5) In:

5) In: *Ionas in Carcharia*, *Ionas sub Sillicyprio*, *de rebus Ionae* und *Aenigmata Ionae*.

6) Daraus scheint das falsche Vorgeben entstanden zu sein, daß Hermann von der Hardt unter dem דָּג גָּדוֹל, welcher den Jonah verschlang, einen, mitten im Meere auf einer Insel gelegenen, Gasthof, zum Wallfisch genannt, verstanden habe; s. Eichhorns Einleitung in das A. Testament, Thl. 2. S. 278. Bauers Entwurf einer historischkritischen Einleitung in die Schriften des alten Testaments, 3te Aufl. S. 490.

7) In der Schrift: *Ionas in luce in historia Manassis et Iosiae*, welche er in dem großen Werke: *Aenigmata prisci orbis*, bekannt gemacht hat; s. Rosenmülleri *Prolegomena in Ionam*, in s. *Scholiis in Vetus Testamentum*, P. VII. Vol. 2. S. 338 ff.

§. 560.

Ob die Erzählung dieses Buches ein hebräischer Nationalmythus sei, dem eine einfache historische Thatsache zu Grunde liege?

Weit mehr verspricht ein anderes Verfahren bei Beurtheilung des Inhaltes des Buches Jonah. Man führt die Erzählung auf ein einfaches Factum zurück, welches im Gange der Zeit in das mythische Gewand gehüllt worden ist, wie es jetzt vorliegt. Zwei feste und sichere historische Momente bietet das Buch dar: den Propheten Jonah und Ninive, die Hauptstadt des assyrischen Reiches. Mit dem Propheten Jonah muß in Beziehung auf Ninive etwas vorgefallen sein, woraus sich in der mündlichen Ueberlieferung die Ge-

Geschichte gerade zu der eigenthümlichen Gestalt hat ausbilden können, wie sie in dem später geschriebenen Buche erzählt ist.

Von diesem Grundsatze geht man aus, und er ist auch wirklich nicht verwerflich, da es bekannt ist, daß sich auch unter den Hebräern viele ganz natürliche und einfache Geschichtserzählungen mit der fortgehenden Zeit in Mythen verwandelt haben. Man scheint auch noch einen besondern Grund zu haben, diese Ansicht bei Beurtheilung des Inhalts des Buches Jonah fest zu halten. Der Prophet Jonah, Sohn des Amitthai, von welchem das Buch den Namen trägt, ist eine historische Person; denn zur Zeit des Königes Jerobeams II. lebte in dem Reiche Israel ein Prophet, der den Namen Jonah hatte und dessen Vater Amitthai hieß (II Reg. XXIV, 24 ff.). Er war, nach der in spätern Zeiten aufgezeichneten Volkssage [1]), aus Gad Hacheser, das zum Stamme Sebulon gehörte, gebürtig. Mit dieser chronologischen Angabe stimmt auch der Inhalt des Buches in so fern überein, daß gerade zu damaliger Zeit Ninive, die Hauptstadt Assyriens, in ihrem größten Flor und in ihrer höchsten Herrlichkeit dastand. Man hat daher wirklich in dem Buche zwei feste historische Haltepuncte, und es kommt nun darauf an, das Detail der Erzählung von den mythischen Ausschmückungen oder Zugaben so zu säubern, daß man das, was historische Realität hat, auffassen kann. Das hat aber freilich seine großen Schwierigkeiten, weil man sich nicht bloß mit einer kurzen und oberflächlichen Reduction der Sache auf das einfache

Factum: Jonah gieng nach Ninive und predigte daselbst den Glauben an den einzig wahren Gott Jehovah, abfertigen lassen kann. Denn bei jeder solchen Simplification der Geschichte des Buches muß nothwendiger Weise gezeigt werden, wie sie sich in der mündlichen Fortpflanzung gerade in diese mythische Form hat werfen können? Von willkührlicher poetischer Ausschmückung der Geschichte kann nämlich keine Rede mehr sein, wenn man sie als eine in spätern Zeiten aufgezeichnete Volkssage betrachtet, weil bei solchen Volkssagen jeder Zug, womit sie die Geschichte mythisch bereichern, immer auf etwas Faktisches zurückweist. Dieses liegt nun freilich oft in so tiefer Verborgenheit zurück, daß es sich selten ergründen und ans Licht bringen läßt. Aus dieser Ursache ist also diese Art, den Inhalt des Buches Jonah zu erklären, mit so großen und unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden, und eben deswegen weichen die bereits schon gegebenen Erklärungen sehr von einander ab.

Auch Eichhorn [a]) hat einen Versuch gemacht, das Buch Jonah unter die Ansicht einer Volkssage zu stellen und dadurch das Anstößige, welches der Inhalt desselben hat, zu entfernen, ob er gleich einer andern Vorstellung den Vorzug giebt. Nach ihm kann als Thatsache angenommen werden, daß der Prophet Jonah nach Ninive gereist sei, daß er einen Theil der Reise von Japho aus zur See gemacht, aber Schiffbruch gelitten habe, jedoch, weil das Schiff in der Nähe der Küste war (I, 13.), auf dem Rücken eines Seeungeheuers (was nicht ohne Beispiel sei) von den

Wellen

Wellen an das Land geworfen worden wäre. Der in die Erzählung eingeflochtene Umstand, daß Jonah von dem Seethiere verschlungen und nach drei Tagen an das Ufer ausgespieen worden wäre, verrathe sich schon in den Worten des Erzählers als eine Verunstaltung, welche die Geschichte in dem Munde der Nachwelt erhalten hat. Anderwärts schreibe der Verfasser so rund, voll, vollständig und befriedigend, aber hier ganz abgebrochen, kurz, unvollständig und unbefriedigend. „Gott bestimmte einen großen Fisch, den Jonah zu verschlingen, und er war drei Tage und drei Nächte in dem Bauche des Fisches, und Jonas betete zu Jehovah, seinem Gott, ausserhalb dem Bauche des Fisches.“ Erwäge man nun noch, daß der letzte Vers des zweiten Kapitels: „Jehovah hatte dem Fische befohlen, den Jonah ans Land zu speien“, wie es scheint, eine Glosse eines alten Lesers sei, dem etwas zu mangeln schien, weil noch nicht erwähnt war, wie Jonah aus dem Bauche des Fisches gekommen sei, und nehme man endlich noch in Betracht, daß der folgende Hymnus ganz von einer Rettung aus dem Leibe eines Seeungeheuers schweige, so müsse sich sehr stark die Vermuthung aufdringen, daß dieser mirakulöse Zug erst in der Folge in die Geschichte hineingetragen worden sei.

Auch Thaddäus's Vorstellungsart, von welcher wir schon (S. 2365.) Berichte gaben, kann hieher gezogen werden, weil er die allegorische Darstellung dieses Geschichtsmoments mit der Fortbildung der Geschichte als Volkssage in Verbindung setzt.

Bauer [s]) purificirt den Mythus so: das darin liegende reine Hauptfactum ist das: Jonas gieng zu Jaffa zur See, und hat entweder wirklich Schiffbruch gelitten, oder sein bald in die Höhe, bald in die Tiefe vom Sturme geworfenes Schiff war in Gefahr, zu scheitern. Er ist aber doch glücklich ans Land gekommen, wohin ihn entweder eine Welle auswarf, oder wohin das Schiff mit vieler Mühe flüchtete. Ob das, was das Buch sagt, daß Jonah nach Ninive reisen wollte und nachher wirklich dahin gegangen sei, historisch zu nehmen sei? darüber giebt Bauer keine bestimmte Entscheidung. Jonah kann gegen Ninive Orakel ausgesprochen haben, ohne daß er selbst irgend einmal dahin gekommen ist. Die Nachwelt, die jenes wußte, setzte aber dieses in der Geschichte seines Lebens hinzu. Indessen kann Jonah auch wirklich nach Ninive gereist und daselbst als Prophet des Jehovah aufgetreten sein. Denn auch die Propheten Elias und Elisa begaben sich zu den Syrern. Jonah nahm gewöhnlich sein Ruhelager aussen vor der Stadt unter dem Schatten eines Ricinus; dieß hatte sich ebenfalls in der Tradition erhalten, aber die wachsende Fama ließ ihn, weil bei Propheten alles wunderbar zugehen muß, in einer einzigen Nacht aufwachsen. Die Entstehung der mythischen Zugabe, daß Jonah im Meere von einem großen Fische verschlungen und nach drei Tagen wieder ans Land ausgespeiet worden sei, erklärt sich Bauer aus einem misverstandenen Tropus in der Hymne, welche, wenn sie auch nicht wirklich von ihm selbst herrührt, doch von einem andern auf seine Rettung aus dem stürmenden Meer verfaßt worden ist.

Es

Es heißt darin: aus dem Bauche des Scheols (מִבֶּטֶן שְׁאוֹל) habe ich gerufen. Das verstand man wörtlich von dem Bauche eines in dem tiefsten Grunde des Meeres, in der Nähe des Scheols befindlichen, Seethieres.

Goldhorn [4]) löst den verwickelten Knoten so: Der assyrische König Phul wollte Jerobeam II. mit Krieg überziehen, und dieser suchte durch eine Gesandtschaft, die dem Jonas anvertrauet wurde, den Krieg abzuwenden. Jonas machte sich auf den Weg und nahm sich vor, nicht als Staatsbote, sondern als Botschafter Jehovahs aufzutreten. Allein ehe er noch zu Joppe zu Schiffe gieng, wurde er an dem Gelingen seiner Mission solcher Massen zweifelhaft, daß er sie aufgab und ein Schiff bestieg, um nach Tharschisch zu entfliehen und niemals wieder nach Samarien zurückzukommen. Es entstand ein Sturm; man warf nach alter Sitte das Loos, um den Ursächer zu entdecken, und es fiel auf Jonas, der, um die zürnende Gottheit zu besänftigen, ausgesetzt und dem Meere anvertrauet wurde. Wie durch ein Wunder trieb ihn der Sturm auf seinem Boote oder Brette — was man ihm etwa gegeben hatte — an das nicht gar weit entfernte Ufer zurück. Diese unverhoffte Rettung sahe Jonah als einen Beweis an, daß es Jehovahs Wille sei, seine Mission zu vollziehen. Er kam in Ninive an, und flößte durch seine Reden dem Volke und insonderheit dem Könige Phul einen so großen Respect gegen den Gott Jehovah ein, daß der König eine allgemeine Supplication anstellen ließ, um den Zorn dieses Gottes von seinem

Rei-

Reiche und der Hauptstadt Ninive abzuwenden, und daß er seine feindseeligen Plane gegen das Reich Israel aufgab. Das ist der reine historische Gehalt des Buches Jonah. Die mythischen Ausstattungen, welche die Begebenheit in der Folge erhalten hat, sind nicht ohne Veranlassung entstanden. Jonah war von Jaffa abgesegelt, in dessen Nähe sich schon viele Jahrhunderte vorher die Geschichte mit der Andromeda zugetragen hat, welche von einem Seeungeheuer verschlungen werden sollte. Die Zeit, welche in ihren Verbindungen so reich ist, habe diese Sage mit der Ueberlieferung von Jonahs Seeabentheuer verbunden, und so entstand der der Geschichte gegebene Zusatz, daß Jonah von dem Rachen eines großen Fisches aufgenommen und, weil er hernach wieder lebendig unter den Niniviten auftrat, nach drei Tagen an das Land ausgeworfen worden sei. Die übrigen Umstände, welche die Sage von der Unternehmung Jonas erwähnt, sind, behauptet Goldhorn, offenbar aus Elias's Geschichte entlehnt. Als dieser die Theuerung angekündigt hatte (I Reg. XVII, 3. 7.), gieng er hinaus gegen Morgen und verbarg sich am Bache Crith. Aber nach wenigen Tagen blieb das Wasser des Baches und die Orebiten mit dem Brodte aus. Als er die Baalspfaffen getödtet hatte, gieng er in die Wüste eine Tagreise, setzte sich unter eine Wachholderstaude, und bat, daß seine Seele stürbe (I Reg. XIX, 4.). Dann gieng er tiefer in die Wüste, und erreichte nach vierzigtägigem Herumschweifen den Horeb. Was machst du hier in der Wüste? fragte ihn der Herr. Umsonst habe ich geeifert um deine Ehre, antwortete er — und nun trachtet man

man mir nach dem Leben. Um ihn zu beruhigen, geht der Herr in stillem sanftem Sausen bei ihm vorüber, und söhnt ihn wieder aus dadurch mit seinem Prophetenamte, und lehrt ihn: nicht zertrümmender Sturm, nicht verzehrendes Feuer zieme den Boten Jehovahs. Eine modificirte Nachbildung von diesem Theile der mythischen Geschichte Elias's ist Jonahs Geschichte von seinem Eintritte in die Stadt Ninive an. —

Man müßte bessere Gründe haben, als man anzugeben im Stande ist, wenn man diese Erklärungsarten geradezu verwerfen wollte. Ist es an sich nichts unerlaubtes, in der Erzählung des Buches einen hebräischen Nationalmythus zu erkennen, so muß nothwendiger Weise eine historische Thatsache als Grundlage angenommen werden; denn als poetischer Mythus kann die Erzählung nicht angesprochen werden, weil sie die wirkliche Geschichte zu stark berührt. In der Entkleidung vom mythischen Gewande kann nun freilich der Eine mehr, der Andere weniger glücklich sein, und auf dem glücklichsten Wege kann man doch immer nur zu etwas Muthmaßlichem gelangen. Es mögen also diese Erklärungen auf ihrem Werthe beruhen, der unbefangene Forscher bleibt dabei noch nicht stehen, sondern er versucht noch andere Wege, auf welchen vielleicht noch mehr Licht für das Buch zu gewinnen sein möchte.

1) Hieronymi *Praef. in Ionam;* vgl. Carpzouii *Introd. in libros V. Test. propheticos,* S. 346 f.

2) Eich-

2) Eichhorns Einleitung in das Alte Testament, Thl. 2. S. 281 ff.

3) Bauers Entwurf einer hist. krit. Einleitung in die Schriften des a. Testaments, 3te Aufl. S. 489 f. Dessen Mythologie der Hebräer, Thl. 2. S. 213 ff.

4) Exkurse zum Buche Jonas. Ein Beitrag zur Beurtheilung der neuesten Erklärungen dieses Propheten und der Berufungen auf ihn im Neuen Testamente. Von J. D. Goldhorn. Leipzig 1803. 8. S. 28 ff. 87 ff.

§. 561.

Ob es die Erzählung einer entweder ganz oder nur zum Theil im Traume oder in einer Vision vorgegangenen Begebenheit sei?

Weil manche Dinge, welche in dem Buche Jonah erzählt werden, so sehr von dem Gewöhnlichen abweichen, was vor den Augen der Menschen vorzugehen pflegt, und dagegen große Aehnlichkeit mit dem haben, was nicht selten in dem Reiche der Träume, wo sich die Seele von den natürlichen Gesetzen der Dinge losmacht, vorgehet, so läßt sich leicht erklären, daß man in dem Buche Jonah auch die Beschreibung eines Traums oder einer traumartigen Vision gesucht hat.

Schon der berühmte jüdische Ausleger Abarbanel [1]) faßte den Umstand, daß Jonah auf dem Schiffe in einen Schlaf verfällt, als bedeutend auf. Es ist auch wirklich sehr natürlich, dabei an einen Traum zu denken. Abarbanel nahm also bloß das als wirkliche That-

Thatsache an, daß Jonah zu Japho ein Schiff bestieg und daß sich während seiner Fahrt ein Sturm erhoben und daß sich während desselben Jonah (vielleicht durch langes Arbeiten ermüdet, oder vielleicht nach mehreren vorausgegangenen schlaflosen Nächten) in den untern Theil des Schiffes begeben und geschlafen habe. Während er schlief, träumte ihm nun, daß die Schiffsleute ihn aufgeweckt und das Loos geworfen hätten, daß es auf ihn gefallen und daß er zu Folge dessen in das Meer geworfen, aber von einem großen Fische verschlungen worden wäre; daß er in dem Leibe des Fisches ein Gebet zu Gott gesprochen hätte und nach drei Tagen und drei Nächten von dem Fische an das Land ausgespien worden wäre. Nun erwachte Jonas wieder und nachdem er zum zweiten Male den Auftrag Jehovahs, nach Ninive zu gehen, erhalten hatte, so weigerte er sich nicht mehr und gieng dahin. Vom dritten Kapitel an ist also nach Abarbanel wieder Geschichte. Man könnte aber auch den Traum bis ans Ende des Buches fortlaufen lassen, so daß die Ereignisse in Ninive nach Jonas Ankunft und die Begebenheit mit dem Wunderbaum, welches alles auch mehr in der phantasirenden Seele als in der Wirklichkeit vorgegangen zu sein, die Art und Beschaffenheit hat, noch mit zum Traume gehören. Indessen Grimm *) rechnet auch nicht mehr zum Traume als Abarbanel. Jonas, so löst er das Räthsel, fühlte in sich einen Beruf, nach Ninive zu gehen und die Einwohner dieser Stadt zur Besserung zu ermahnen, zugleich fand er aber auch manche Schwierigkeiten bei diesem Unternehmen, und diese veranlaßten ihn, daß er diesem innern

Berufe dadurch auszuweichen suchte, daß er eine weite Seereise unternahm. Auf dieser Reise ereignete sich ein Sturm, der ihn gleich anfangs besorgt machte. Er begab sich deswegen unten in das Schiff und schlief ein. Das Nachdenken über seine Handlung und seine gegenwärtige Lage erzeugten den Traum, der von K. I, 6. bis K. II,, 11. beschrieben ist. Dieser Traum bewirkte, daß Jonah seinen Entschluß änderte. Nachdem das Schiff irgendwo eingelaufen war, was in der Erzählung zu bemerken unterlassen worden ist, trat er die Reise nach Ninive an. Seine Predigt machte Eindruck auf die Einwohner. Sie bezeigten Reue über ihr bisheriges Betragen und fiengen an sich zu bessern. Indessen hatte der Prophet der Stadt den Untergang gedrohet, und da dieser nicht erfolgte, so erregte dieß anfangs eine unangenehme Empfindung in seiner Seele. Weiteres Nachdenken über die Sache brachte ihn aber zuletzt auf bessere und richtigere Gedanken, und er erkannte es, daß der Zweck seiner Sendung bloß wohlthätig für die Einwohner von Ninive gewesen sei.

Sonnenmayer [3]) nimmt von K. I, 6 — K. II, 11. eine Vermischung einer Traumphantasie mit einem in der Wirklichkeit geschehenen Ereignisse an. Er stellt nämlich die Sache also dar: Jonas wollte dem Befehle Jehovahs, in Ninive zu predigen, nicht folgen. Er floh auf die See; es entstand ein schrecklicher Sturm. Jonas war in den Schiffsraum hinabgestiegen und schlief. Im Schlafe stellte sich seiner Phantasie folgendes dar: Was wird mir mein Verbergen helfen? sie werden das Loos werfen, es wird mich treffen. Sie wer-

werden mich in die See werfen, ein Seeungeheuer wird mich verschlingen. Doch, wenn mich der Allmächtige erhalten und nach Ninive bringen will, so wird mich dasselbe lebendig an das Land ausspeien müssen, sollte ich auch drei Tage und drei Nächte in dem Bauche des Seeungeheuers gewesen sein. — Nun wurde Jonas von dem Schiffsherrn zum Beten aufgeweckt, und hernach erzählte er den Schiffsleuten in der Angst und Furcht auch seinen Traum. Was thaten aber diese? sie glaubten in dem Traume einen Wink Gottes zu finden, den Jonah, als Ursache des Sturms in das Meer zu werfen. Dieß geschah wirklich, aber die Schiffsleute entrissen den Jonah wieder den Wellen, landeten, setzten ihn aus und gaben ihm ein Certificat über das wunderbare Ereigniß, das mit ihm vorgegangen war, und eben dieß bewirkte, daß er in Ninive mit seinen Reden so viel Eindruck machte. In der Folge hat sich nun in der mündlichen Erzählung das, was im Traume geschahe, mit dem, was hernach wirklich erfolgte, vermischt, und da noch der mythische Zuwachs von dem Wunderbaume hinzukam, so war die Sage in die Form gebracht, wie sie der später lebende Schriftsteller unverändert aufgezeichnet hat.

Wäre K. I, 6. gesagt, daß das weiterhin Erzählte im Traume vorgegangen sei, was der Verfasser des Buches durch Zusetzung des einzigen Wortes בַּחֲלוֹם nach אֵלָיו (es näherte sich ihm im Traume der Steuermann) gar leicht hätte thun können; so würde jeder Mensch in dem Folgenden, entweder bis ganz zu Ende des Buches oder nur bis zu Ende des

zwei-

zweiten Kapitels den Charakter einer Traumgeschichte nicht einen Augenblick verkennen. Aber diese Andeutung, daß nun von K. I, 6. an die Erzählung eines Traums folgt, so wie, wenn mit der Ausspeiung des Jonah an das Land schon der Traum aufhört, die Anzeige am Anfange des dritten Kapitels, daß der Prophet wieder ans Land gestiegen sei, konnte der Verfasser auf keine Weise unterlassen, wenn er sich nicht der größten Nachlässigkeit im Erzählen schuldig machen wollte. Daher wird denn wohl diese Erklärungsart des Buches niemals großen Beifall finden, man müßte denn das ganze Buch, von seinen ersten Worten an, als Erzählung einer im Traume oder einer Vision vorgefallenen Geschichte ansehen. Bei dieser Ansicht, wenn nämlich das Ganze als eine Traumgeschichte angesehen wird, hätte es weniger auf sich, daß der Schriftsteller keine Meldung thut, daß er einen Traum oder eine Vision erzählt; denn die Propheten beschreiben auch oft ihre Visionen, ohne mit einem Worte zu sagen, daß es Visionen sind.

1) *Ionas hebraice et chaldaice. Cum Masora vtraque et commentariis Iarchii, Aben Esrae, Dau. Kimchii atque Abarbanelis. Edidit* F. A. Christiani. Lips. 1683. 8.

2) Grimms Uebersetzung des Jonah S. 61 f.

3) Sonnenmayer über Matth. XII, 38 — 45., in Augusti's theologischer Monatsschrift, Jahrg. 1802. St. 4.

§. 562.

Ob das Buch eine reine Dichtung enthalte?

Auf einem andern Wege, wenn man nämlich eine bloß fingirte Geschichte in dem Buche annimmt, lassen sich vielleicht die Schwierigkeiten am besten lösen, welche der Inhalt desselben darbietet. Denn bei Dichtungen gelten die Gesetze der Wahrscheinlichkeit nicht, welche der Prüfstein wahrer Geschichten sind. Dieser Weg ist auch am häufigsten versucht worden. Man kann nun entweder überhaupt historische Dichtung in dem Buche annehmen, oder insonderheit die Erzählung für eine Parabel halten. Letzteres ist aber nicht ganz dem Inhalte angemessen; denn die Parabel geht nie über den Kreis der gewöhnlichen natürlichen Dinge auf Erden hinaus; dagegen kann sich die historische Dichtung, wenn sie romantischer Art wird, die Einmischung solcher Ereignisse, die ungewöhnlich sind und sich nach den Gesetzen der Natur nicht zuzutragen pflegen, erlauben.

Sobald die Erzählung als eine reine Dichtung betrachtet wird, so muß ihr ein besonderer Zweck unterliegen, auf welchen der Dichter hingearbeitet hat. Diesen Zweck zu erforschen, ist auch das gemeinschaftliche Bemühen aller derer, welche das Buch als eine moralische Dichtung ansehen; nur sind sie gar nicht einerlei Meinung. Nach Herder [1]), welcher diese von Semler [2]) zuerst versuchte Erklärungsweise des Buches in Gang gebracht hat, ist die Erzählung die lebendige Darstellung eines Propheten in den mancherlei Fehlern,

die das Prophetenamt hatte und haben konnte. Niemeyer [3]) findet bloß den allgemeinen Gedanken ausgedrückt: wie viel anders denkt, beschließt, wünscht, handelt der Mensch! wie anders Gott! Nach Eichhorn [4]) zeichnet der Dichter in der Person des Jonah das widerspenstige und von andern Völkern verächtlich, hart und lieblos denkende israelitische Volk ab, welches sich durch keine Warnungen, Schicksale und Strafen Gottes bessern ließ, und der Zweck des Gedichtes ist also, die Israeliten sinnlich zu belehren, daß die von ihnen verachteten Heiden sie an Edelmuth in Gesinnungen und an Güte des Herzens weit überträfen und daher Gnade und Liebe Gottes verdienten. Michaelis [5]) näherte sich sehr dieser Meinung, indem er das Buch für eine, nach jener alten Zeit ganz artig gedichtete, moralische Fabel erklärt, die den Haß der Juden gegen andere Völker bestrafen und in seiner wahren Gestalt als unbillig und thöricht darstellen soll. Nach Hetzel [6]) liegt in der Erzählung der Grundgedanke: daß es zwar äusserst unangenehm und gefährlich sei, das Amt eines Propheten zu übernehmen, daß aber gleichwohl derjenige, dem es Gott auftrage, verpflichtet sei, es willig zu übernehmen, wenn er auch dem allerrohesten Volke sollte predigen müssen. Mit diesem Hauptzwecke verband aber der Dichter noch mehrere Nebenzwecke: er wollte zugleich mit zeigen, daß die wahren Propheten nie das Prophetenamt aus eigenem Antrieb ergreifen, sondern auf Befehl Jehovahs — er wollte dem damals allgemein herrschenden Gedanken widersprechen: als könnten die Propheten durch ihre Gunst bei Gott Wohl und Wehe über die Völker bringen

gen — er wollte ein Beispiel geben, daß die Prophe-
ten bisweilen etwas verheissen oder drohen, das nicht
erfolgt, ohne daß deshalb ihre göttliche Sendung be-
zweifelt werden darf — er wollte an der Ungeduld Jo-
nahs zeigen, daß es Pflicht eines Propheten sei, sich
auch um die Wirkung seiner Vorträge zu bekümmern,
und kann er sie auch in den Herzen seiner Zuhörer nicht
deutlich genug erkennen, daß er alles Gott geduldig
überlassen müsse — er wollte lehren, daß Jehovah nicht
bloß der Gott der Israeliten, sondern auch anderer
Völker, daß er allenthalben, daß er der Gott der gan-
zen Welt sei und daß seiner Hand Niemand entfliehen
könne — und er wollte die Israeliten beschämen, daß
Heiden so willig auf die Stimme eines Propheten hör-
ten, da doch meistens bei den Israeliten, für welche sie
eigentlich bestimmt sind, ihre Mahnungen und War-
nungen keinen Eindruck machen. Stäudlin [7]) er-
kennt in dem Buche eine symbolische Dichtung, deren
Zweck ist, zu zeigen, daß Ungehorsam gegen Gott und
Abgötterei göttliche Strafen zuziehen, daß aber Gehor-
sam gegen Gott, Besserung und Gottesverehrung sie
abwenden. Paulus [8]) erklärt das für die Hauptleh-
re des Ganzen: die feierlichste Drohung, selbst gegen
Heiden, nimmt die Gottheit, wenn Besserung erfolgt,
sicher zurück, wenn sie je auch nur so viel Schonungs-
gefühl hätte, als irgend ein menschlicher Murrkopf ge-
gen etwas, das ihm gefallen kann. Müller [9]) nimmt
zwar eine historische Grundlage der Erzählung an, giebt
aber zu, daß sie von dem Verfasser mit dichterischer
Freiheit zu einem Roman (welcher Name, mit Ent-
fernung der unedlen Nebenbegriffe, als der angemessen-
ste

ste für das Ganze erklärt wird) so bearbeitet sei, um einen gewissen Hauptgedanken sinnlich darzustellen, und dieser Hauptgedanke soll darin bestehen: Jehovah ist höchst gütig und gnädig; er nimmt Rücksicht auf die Schwachheit der menschlichen Natur, und vergiebt den Bösen, seien es Israeliten oder Heiden, gern, wenn sie ihre Sünden bereuen und sich ernstlich zu bessern bemühet sind. Augusti [10]) erklärt die Erzählung dieses Buches für ein Mährchen, welches den Charakter des Romantischen am meisten an sich trägt, und dessen Zweck, aus dem moralischen Standpuncte betrachtet, der sei, das tief eingewurzelte Vorurtheil, als ob Jehovah bloß Gott der Israeliten sei, durch diese Dichtung in seiner ganzen Inconsequenz und Blöße zu zeigen.

Es ist zwar anfänglich auffallend, daß die Urtheile über den Zweck dieser historischen Dichtung so wenig mit einander übereinstimmen; aber bei näherer Prüfung läßt sich gleich die Ursache entdecken. Alle Verschiedenheit gehet davon aus, daß mehr oder weniger Züge in der Erzählung gedeutet werden. Was der Eine bloß für poetische Ausschmückung ansiehet, das erklärt der Andere für einen wesentlichen Theil und hält es für bedeutsam; worin der Eine den Hauptmoment und den Schlüssel des Ganzen findet, das behandelt der Andere nur als untergeordnete Nebenparthie, gleichsam als Episode. Immer möchten aber diejenigen am meisten fehlen, welche zu viel leere, bloß des Schmucks wegen da stehende, Züge in der Erzählung annehmen, und sehr richtig ist daher das Urtheil eines berühmten Gelehrten [11]),

wel-

welcher sich durch ein klassisches Werk um die Interpretation der alttestamentlichen Schriften bleibende Verdienste erworben hat, daß wohl eine Zusammensetzung mehrerer angeblich von dem Verfasser des Buches beabsichtigter Lehren das Wahrscheinlichste sein möchte. Er bestimmt den Zweck des Buches so: so bereit Jehovah ist, Vergehungen zu ahnden, es sei an Juden oder an Heiden; so bereit ist er auch, den Bösen zu verzeihen, wenn Reue und Besserung erfolgt, es sei den Juden oder den Heiden. Mir scheint es, daß, wenn das Buch wirklich als eine moralische Dichtung zu betrachten ist, noch ausserdem Jonahs Entfliehung vor Jehovah nicht unter die leeren, bedeutungslosen Züge des Gemäldes gerechnet werden darf; denn er ist zu sehr ausgemalt, als daß es bloß des Schmucks wegen eingetragen sei. Wenn Jonah den Auftrag des Jehovah nicht annehmen wollte, warum weist er denselben nicht geradezu zurück? Hat sich ja die ganze Hälfte der Nation, zu welcher Jonah gehörte, nicht gescheuet, die Gebote des Jehovah absichtlich nicht zu beobachten! Warum läßt ihn der Verfasser aus dem Lande, und zwar zur See, entfliehen? Warum müssen die phönizischen Schiffsleute ihre Religion verleugnen, zu Jehovah beten, ihm opfern und Gelübde geloben, und ihn für den Herrn der Meere erkennen, der Stürme erregen und wieder stillen kann? Warum antwortet Jonah auf die an ihn gerichtete Frage gerade mit den Worten: ich bin ein Hebräer und verehre den Jehovah, den Gott des Himmels, der das Meer und das feste Land geschaffen hat? Jonah verkündiget der Stadt Ninive gleich gerade zu ihren Untergang, ohne

ihn durch die Aufforderung, sich von ihren bösen Wegen zu Jehovah zu bekehren, zu bedingen. Dieß ist ein Umstand, welcher durchaus nicht übersehen werden darf. Der Auftrag Jehovahs an Jonah war kein anderer, als daß er die Niniviten zur Besserung auffordern und diese Aufforderung mit der Drohung bekräftigen sollte, daß, wenn in 40 Tagen keine Besserung erfolge, die Stadt dem Untergange bestimmt sei. Warum spricht nun aber Jonah anders, und kündiget gleich ohne weiters der Stadt ihren Untergang an? Absichtlich läßt ihn der Dichter das thun, damit das israelitische Nationalvorurtheil, daß Gott allen heidnischen Nationen ewig zürne und ohne alle Rücksicht mit harter strafender Hand gegen sie verfahre, aus dem Munde des Propheten spreche. Daher möchte ich den Zweck des Buches, wenn es für eine moralische Dichtung gehalten werden darf, darein setzen: der Verfasser wollte zwei israelitische Vorurtheile bekämpfen: das Vorurtheil, daß sich die Macht des Jehovah nur auf das israelitische Land beschränke, (welches aus dem Glauben an Nationalgottheiten hervorgieng und in seiner Art überall zu finden war, wo der Glaube an Nationalgottheiten herrschte und sich daher auch des gemeinen Volkes unter den Israeliten, welches sich nicht zu dem Glauben an einen Gott des Universums erheben konnte, bemächtiget hatte), und sodann das Vorurtheil, daß Gott alle andere Nationen hasse und ohne Rücksicht darauf, ob sie sich des Guten befleißigen oder nicht, die Gluth seines Zorns über sie ergieße. Dem Ganzen liegt aber der Gedanke zu Grunde: dem Jehovah misfällt das Böse an Juden und Heiden, an allen Menschen; weil

weil er der Gott der ganzen Welt ist; er ist auch bereit, dasselbe an allen Menschen, Juden oder Heiden, wo er es nur findet, zu ahnden, und er kann es auch thun, weil seine Macht über alle Länder der Erde und auch über die Meere reicht; er ist aber auch bereit, den Vollbringern des Bösen, wenn Reue und Besserung bei ihnen erfolgt, zu verzeihen und ihnen die Strafe zu erlassen, ohne allen Unterschied, mögen sie Juden oder mögen sie Heiden sein.

1) Herders Briefe, das Studium der Theologie betreffend, 2te Aufl. Thl. 1. S. 136.

2) I. S. Semleri *Apparatus ad liberalem V. Test. interpretationem*, S. 271.

3) Niemeyers Charakteristik der Bibel, Thl. 5.

4) Eichhorns Einleitung in das A. Testament, Thl. 2. S. 287 ff.

5) J. D. Michaelis Uebersetzung des alten Testaments, Thl. 11. S. 101. der Anmerkungen.

6) W. F. Hetzels Bibel des Alten und Neuen Testaments rc. Thl. 7. S. 129 ff.

7) Stäudlins Neue Beiträge zur Erläuterung der bibl. Propheten, S. 224 ff.

8) Zweck der Parabel: Jonah, von Paulus, in s. Memorabilien, St. 6. S. 32 ff.

9) Jona, eine moralische Erzählung, von J. G. A. Müller, in Paulus's Memorabilien, St. 6. S. 142 ff.

10) Augusti's Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung ins Alte Testament S. 279.

11) Mein hochverehrter Herr College und Freund Meyer in s. Hermeneutik des alten Testaments, Thl. 2. S. 574 f. 577 f.

§. 563.

Ob das Buch einen in hebräisches Costume gekleideten allgemeinen orientalischen Mythus enthalte?

Es ist merkwürdig, daß die alte heidnische Welt einen Mythus hatte, welcher mit der in dem Buche Jonah erzählten Geschichte eine große Aehnlichkeit hat. Er war ein Theil von den Sagen, welche die Geschichte des Hercules ausmachen, eines Mannes, an dessen Namen das heidnische Alterthum alle großen Abentheuer gebunden hat. Nachdem [1]) Laomedon, König von Troia, die Götter Neptun und Apollo, die ihm die Stadtmauer erbaueten, um ihren Lohn betrogen hatte, so war Neptun deswegen unwillig, und drohte eine Ueberschwemmung der Stadt, wenn nicht, nach dem Ausspruche des Orakels, Hesione, die Tochter Laomedons, aufgeopfert würde. Die Prinzessin wurde also an einen Felsen der Küste angeschmiedet, damit sie von einem Seeungeheuer verschlungen würde. Herkules, der sich von den Argonauten entfernt hatte, um seinen Liebling Hylas zu suchen, kam nun zu diesem traurigen Auftritte, und da ihm Laomedon einen Zug seiner schönsten Pferde versprochen, so sprang er in den Rachen des Thieres, kämpfte in dem Bauche desselben drei Tage herum und kam am dritten Tage, nur mit Verlust seines Haares, wieder hervor. Deswegen soll auch nach der Erklärung eines alten griechischen Scholiasten [2]) Hercules von den Poeten den Beinamen τριεσ-

πεϱος

πεgος erhalten haben, obgleich spätere Alterthumsforscher vielleicht der Wahrheit näher stehen, wenn sie diesen Beinamen auf die Erzeugung des Herkules von dem Jupiter mit der Alkmene in einem drei Nächte dauernden Beischlafe beziehen. Wie nun das sein mag, so ist in der Hauptsache die Aehnlichkeit mit der Erzählung von dem Propheten Jonah so groß, daß sie schon Cyrill von Alexandrien [3]) bemerkt hat. Die spätern Ausleger erkannten auch diese Aehnlichkeit und giengen noch weiter: sie nahmen eine Verwandtschaft zwischen beiden Erzählungen an. Sie meinten nämlich, die Nachricht von den wunderbaren Schicksalen Jonahs wäre auch unter die Heiden gedrungen, und wäre von ihnen in diesen Mythus von dem Herkules und der Hesione verwandelt worden. Man hat daher sogar diesen heidnischen Mythus als einen historischen Beweis von der Richtigkeit der in dem Buche Jonah enthaltenen Erzählung angesehen [4]).

Daß jenem Mythus von dem Herkules und der Hesione eine ältere Sage zu Grunde liegt, die auf diesen Wundermann nur übergetragen ist, ist wohl als gewiß anzunehmen; daß sich aber diese Sage von den Israeliten herschreibt, ist sehr unwahrscheinlich. Der Urkeim des Mythus scheint in Zeiten zu liegen, welche weit über die Zeit des Ursprungs der israelitischen Sagengeschichte von Jonah hinaufreicht. Denn man findet, daß jene alte Sage, aus welcher sich der Mythus vom Hercules und der Hesione bildete, in der heidnischen Welt noch in eine andere Form ausgeprägt worden ist. Man erzählte sich: Kassiopeja, die Gemahlin des

tes Kepheus, schätzte sich den Nereiden an Schönheit gleich, für welchen Stolz das Land mit großen Plagen heimgesucht wurde, welche nach dem Orakelspruch des Jupiter Ammonius nicht eher aufhören sollten, als bis Andromeda, die Tochter des Kassiopeja, von einem Seeungeheuer verschlungen sein würde. Andromeda wurde nun an die Felsen bei Joppe angeschmiedet; aber eben da ein Seeungeheuer aufstieg, um sie zu verschlingen, so sprang Perseus, der eben in der Gegend war, herbei, tödtete das Thier und erhielt zum Lohne dieser kühnen That die schöne Andromeda zur Gemahlin [5]. Schwerlich läßt sich verkennen, daß diese Sage mit dem Mythus von dem Herkules und der Hesione eine gemeinschaftliche Quelle hat. Es sind zwei verschiedene Formen, welche in verschiedenen Gegenden eine alte Volksmähre erhalten hat, deren reiner historischer Urstoff sich zwar unmöglich errathen läßt, die aber, was auch Rosenmüller [6]) annimmt, phönizischen Ursprungs gewesen zu sein scheint. Da in der Sage von der Andromeda die Gegend bei Joppe der Schauplatz ist, und da dieß eben die Stadt ist, wo sich der Prophet Jonah einschiffte und zu seinem Abentheuer auslief, so hat man sehr viel Ursache zu verm t en, daß sich von der phönizischen Küste jene alte Mähre auch über das Inland, auch unter die Israeliten verbreitete und unter dieser Nation zu einer neuen Form ausgebildet wurde. Das ist auch Rosenmüllers Meinung, welcher die Reise des Propheten Jonah nach Ninive, die Bekehrung der Niniviten und ihre Begnadigung von ott für eine Zugabe des Verfassers des Buches hält, wodurch er den Mythus für

die

die Israeliten lehrreich machen wollte, daß sie nämlich das Beispiel einer heidnischen Nation sähen, welche auf die Ermahnung eines Propheten sogleich mit aller Bereitwilligkeit zu ihrer sittlichen Besserung schritte, zugleich aber auch einen Beweis fänden, daß Gott allen Menschen, wenn sie sich bessern, ohne Unterschied der Nation ihre Sünden vergebe [7]). War dieß der Zweck des israelitischen Aufzeichners des Mythus, so läßt sich allerdings sehr gut erklären, warum der Wundermann, welcher das Abentheuer in dem Leibe des Seethieres bestanden hat, in einen Propheten verwandelt worden ist. Aber die Erklärung gewinnt doch noch mehr an Leichtigkeit, wenn man voraussetzt, daß schon im Munde des israelitischen Volkes der Mythus in die Geschichte des unter Jerobeam II. lebenden Propheten Jonah eingemischt worden sei. Vielleicht hatte dieser Prophet wirklich eine Missionsreise in das abgöttische Ninive unternommen und sich, um einen Theil der Reise zu Wasser zu machen, und nach einem syrischen Hafen zu fahren, in Joppe eingeschifft. Bei einem erlittenen Schiffbruche mag etwas wundersames mit ihm vorgefallen sein, und, nachdem er wieder glücklich ans Land gekommen war, so mag er seinen Vorsatz, nach Ninive zu reisen, wirklich ausgeführt haben, oder, wenn er zu Hause blieb, so hat dieß die erzählende Nachwelt erst hinzugesetzt. In jedem Falle mußte der Israelite annehmen, daß bei der Ausführung eines so wunderlichen Vorhabens, in der größten Stadt des heidnischen Orients als Prophet des Jehovah aufzutreten, auch mit wundersamen Dingen begleitet war. Auf diese Weise läßt sich die Umbildung der alten Sage zu die-

ser

ser israelitischen Nationalform vollkommen erklären; dennoch kann man aber auch dem Aufzeichner derselben oder dem Verfasser unseres Buches Jonah seinen Antheil als Dichter lassen, und er scheint mir die Erzählung gerade so, wie sie ist, in der Absicht gestellt zu haben, daß er seinen Landsleuten das Vorurtheil benehmen wollte, als ob sich die Macht und Wirksamkeit des Jehovah nur über das israelitische Land erstrecke, und daß derselbe mit harter strafender Hand gegen Nichtisraeliten verfahre, ohne Rücksicht, ob sie das Gute wollen oder nicht.

1) Jahns Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes, Thl. 2. S. 525 f. In Rosenmülleri *Prolegg. in Ionam* S. 354 ff. findet man die hauptsächlichsten Stellen der Alten, womit noch zu vergleichen ist, was Gesenius nachgetragen hat in der Hall. Allg. Lit. Zeitung, Jahrg. 1813. Nr. 23. S. 177 ff.

2) s. Rosenmüller a. a. O.

3) Cyrill. Alex. *Commentar. in Ion.* c. II. Er bemerkt, daß die Griechen von Hercules erzählen: *καταποθηναι μεν ὑπο κητυς, εκδοθηναι δε παλιν εκ της εμφυτυ θερμοτητος εψιλωμενης αυτω της κεφαλης.*

4) s. Carpzouii *Introd. in libros V. Test. prophett.* S. 354. und die hier angeführten ältern Schriftsteller.

5) Hieronymus zu K. I, 2.: „*Ioppen portum esse Iudaeae, et in Regnorum et in Paralipomenon libris* (II Paral. II, 15.) *legimus. . . . . Hic locus est, in quo vsque hodie saxa monstrantur in littore, in quibus Andromeda reli-*

ligata Persei quondam sit liberata praesidio. Scit eruditus lector historiam." Plinius (*Hist. Nat.* lib. 5. cap. 13.): *Ioppe Phoenicum, antiquior terrarum inundatione, vt ferunt. Insidet collem praejacente saxo, in quo vinculorum Andromedae vestigia ostendunt. Colitur ibi fabulosa Ceto,* (welche auch *Adergatis* genannt wurde, welcher Name nach Seldenus (*de Diis Syris* S. 267.) Bemerkung die Nachbildung von אַדִּיר דָּג (piscis magnificus = דָּג גָּדוֹל Ion. II, 1.) sein soll. s. Rosenmüller zu Ion. I, 3.

6) Rosenmüller am a. Orte S. 354.

7) „*Hunc Mythum, cum aliis vicinarum gentium superstitionibus ad Iudaeos quoque, vti credibile est, perlatum, huius libri scriptor rationibus Hebraicis accomodatum, exornatum et ampliatum, prouti in rem suam conducere videretur, intexuit narrationi ad redarguendos atque corrigendos Hebraeos a se compositae, qua sistitur populus peregrinus, idolis colendis addictus, qui vt primum a propheta representsus erat, vitam emendauit, et ad frugem rediit, quum contra israeliticus populus iterum iterumque a prophetis monitus non resipisceret. Quod autem Ionas impositum sibi munus Nineuitas ad virtutis studium exhortandi detrectans describitur, in eo poetae prudentia elucet, qui hoc ipso fictioni suae maiorem veri speciem apud lectores suos conciliauit. Exspectandum enim erat a vate israelitico, vt magno patriae et populi sui amore ductus, timeret, ne Deus pro sua clementia Nineuitis resipiscentibus ignosceret, quod Israelitis condemnationi esset. Iam quod Ionas resipiscentibus et seruatis Nineuitis in stomachum erumpit, poetae, Deum reprehendentem inducenti, viam*

aperit

aperit ad docendum, elementissimum numen serio poenitentibus, cuiuscumque sint nationis, peccata condonare.“ Rosenmüller am ang. Orte S. 355 f.

§. 564.

Ueber das Alter und den Verfasser des Buches Jonah.

Ehedem, als man in dem Buche Jonah eine rein geschichtliche Erzählung fand, zweifelte man nicht, daß der Prophet Jonah selbst darin seine wunderbaren Schicksale erzählt habe. Allein zu Jerobeams II. Zeit kann das Buch nicht schon geschrieben worden sein; denn es enthält Merkmale einer spätern Abfassung. Zwar läßt sich aus dem נִינְוֵה הָיְתָה עִיר גְּדוֹלָה לֵאלֹהִים III, 3. kein Beweis nehmen; denn diese Worte können, wie Stäudlin [1]) richtig bemerkt, übersetzt werden: Ninive ist eine ausserordentlich große Stadt. Auch kann man nicht mit Müller [2]) darin, daß K. III, 2. die Größe der Stadt Ninive so genau beschrieben ist, ein Anzeichen finden, daß das Buch erst nach der Zerstörung Ninives durch Cyaxares I. verfaßt worden sei. Denn sagt man: zu der Zeit, als diese Stadt noch stand, war diese Beschreibung ganz überflüssig, weil Jedermann dieses Wunder der alten Welt kannte, so leihet man den Israeliten geographische Kenntnisse, welche sie nicht hatten [3]). Ueberdieß müßten noch gar viele andere Schriftsteller aus allen Zeiten und von allen Zungen verurtheilt oder ihrem Zeitalter entrissen werden, wenn es in jedem Falle unstatthaft wäre, geographische Notizen von allgemein bekannten Sachen in historische Relationen einzustreuen. Dennoch läßt sich aber mit Zuversichtlichkeit behaupten, daß das Buch nicht

nicht schon zu Jerobeams II. Zeit und von dem Propheten Jonah selbst geschrieben sein könne, aber aus andern Gründen. Schon das darf man nicht unbemerkt lassen, daß von Jonah immer in der dritten Person die Rede ist; in dem Hymnus spricht er zwar in der ersten Person, aber dieß konnte nicht vermieden werden. Noch mehr Gewicht hat der Umstand, daß der Ausgang des Buches die Stadt Ninive noch als bestehend voraussetzt. Jehovahs Güte und Mitleid läßt die Drohung, sie zu vernichten, unausgeführt; wie hätte der Verfasser die Erzählung auf diesen Endpunct hinausführen können, wenn die Stadt schon in einen Schutthaufen verwandelt war? Hätte er nicht einen Nachtrag hinzufügen und bemerken müssen, daß zwar nachher die Stadt zerstört worden wäre, aber weil die Bewohner wieder einen andern Sinn angenommen hätten? Der Hauptgrund ist aber, daß die Sprache des Buches eine Farbe trägt, welche keiner so frühen Zeit angemessen ist. Es zeigt sich schon hin und wieder der spätere Hebraismus und auch Chaldaismen kommen vor: מַלָּחִים I, 5. בְּשֶׁלְּמִי I, 7. בְּשֶׁלִּי I, 12. שֶׁבִּן לַיְלָה IV, 10. יְמַן II, 1. IV, 6. 8. עֶשֶׁת I, 6. סְפִינָה I, 5. [4]). Diesem Einwurfe sucht zwar Paulus [5]) auf eine scharfsinnige Weise zu entgehen: er nimmt an, daß wirklich der zu Jerobeams II. Zeit lebende Prophet Jonah das Buch als moralische Dichtung unter seinem eigenen Namen geschrieben, das heißt, sich selbst zur Hauptperson der Parabel gemacht habe; weil er aber in dem Zehenstämme-Reiche lebte, so muß seine Diction in einigen Stücken von den alttestamentlichen Schriftstellern, die im Reiche Judah

dah lebten, abweichen, und eben das Besondere des Ausdrucks, welches das Buch Jonah darbietet, gehört nun zu den Eigenthümlichkeiten, welche die hebräische Sprache in dem Reiche Israel angenommen hatte. Es wird zwar kein Mensch leugnen, daß in dem Reiche Israel, vornehmlich in den nordöstlichen, an die Aramäer gränzenden, Gegenden die hebräische Sprache etwas Eigenes bekam, aber daß man auch die Eigenthümlichkeiten, welche die Diction des Buches Jonah auszeichnen, dazu rechnen dürfe, scheint man doch keinen Grund zu haben. Warum finden sie sich nicht auch in den Orakeln des Hoseah, welcher ein geborner Bürger des Reiches Israel war und in der allernächsten Zeit nach Jerobeam II. lebte? Warum finden sie sich nicht auch in den Weissagungen des Amos, welcher, ob er gleich ein geborner Judäer war, doch in dem Zehenstämmereiche eine geraume Zeit lebte und seine Weissagungen schrieb? Sodann ist es auffallend, daß sich die Eigenthümlichkeiten der Sprache des Buches Jonah sämmtlich auf den spätern Hebraismus, wie er unter den Judäern üblich wurde, hinneigen; es müßte also die Veränderung, welche ohngefähr von des Königes Josiah Zeit an mit der Sprache der Judäer vorgegangen ist, von dem ehemaligen Dialect in dem Reiche Israel ausgegangen sein, zu welcher Annahme aber die Geschichte der hebräischen Sprache keinen Grund darbietet.

Ist die mythische Ansicht des Buches die richtigste, so hat man einen neuen nöthigenden Grund, die Abfassung desselben wenigstens in den letzten Zeitraum vor

dem

dem babylonischen Exil herabzusetzen. Dieß fordert auch die compilatorische Beschaffenheit des Hymnus, welcher fast ganz aus Floskeln älterer Psalmen und prophetischer Reden zusammengesetzt ist. Denn die Sitte, die alten Psalmoden und Propheten zu plündern, kam unter den hebräischen Dichtern erst kurz vor dem Exil auf. Daher setzen auch die meisten neuern Erklärer und Kritiker den Ursprung dieses Buches in diese spätere Zeit der abblühenden hebräischen Literatur herab. Goldhorn [6]) legt wohl demselben noch ein zu hohes Alter bei, wenn er es für wahrscheinlich hält, daß es zur Zeit der Unternehmungen des assyrischen Königes Sanherib gegen Jerusalem von einem in Assyrien als Exulanten lebenden Priester aus dem ehemaligen Zehenstämme-Reich geschrieben worden sei. Diese Meinung gründet sich auf weiter nichts als die Vermuthung, daß das Buch zu dem Zwecke geschrieben worden sei, um den israelitischen Exulanten in Assyrien von ihren Oberherren, den Assyrern, eine gute Behandlung zu verschaffen und ihnen zugleich Muth zur standhaften Ertragung ihres Schicksals einzuflößen. Lasen die Niniviten und überhaupt die Assyrer dieses Buch, „so forderte es von ihnen die Dankbarkeit, ja sogar die Sorgfalt für das eigene Wohl, sich an dem Volke des Jehovah eben so zu beweisen, wie es dieser (ehemals) an ihnen gethan hatte — großmüthig und milde; von selbst mußten sie sich nun aufgefordert fühlen, das gefangene Volk nicht in der Verehrung jenes, auch ihr Schicksal angehenden, Jehovah zu stören. Diese hingegen, die Israeliten, von wie mannichfaltigen Seiten konnten nicht auch sie diese Erzählung zur Stärkung ihres Muths benützen?

nützen? Auch hier also, im fernen Lande, waltete und herrschte ihr Jehovah, auch hier fehlte es ihm nicht an Macht, die Menschenherzen zu lenken, wie Wasserbäche; hier bewies er es, daß er einem Volke verzeihen und seinen Untergang verhindern könne, das ihn vorher nie verehrt hatte; sollte er also sie nun ganz verwerfen, da sie seiner nie ganz, und wenigstens nur auf einige Zeit vergessen hatten?" — Könnte auch wirklich das für den Zweck des Buches gehalten und ein im assyrischen Exil lebender Israelite als Verfasser desselben angenommen werden, so ist doch gar kein Grund vorhanden, warum es schon gleich nach dem Anfange des assyrischen Exils geschrieben worden sein sollte. Weit füglicher ließe sich die Abfassung desselben in eine spätere Zeit setzen, als die israelitischen Exulanten schon lange den harten Druck ihrer Oberherren gefühlt und mehr Ursache hatten, dieselben zu einer mildern Begegnung gegen sie zu bewegen. Indessen ist es bloße Willkühr, diesem Buche Assyrien zum Vaterlande zu geben. Es scheint aus demselben sehr deutlich ein Judäer zu sprechen: die Psalmoden und judäischen Propheten waren keinem Bürger des Zehenstämmereiches, wenn er auch den Jehovah rein verehrte, so bekannt, als wie dem Verfasser des Buches: der Tempel zu Jerusalem ist ihm der heiligste Gegenstand; ihn zu sehen, ist ihm das sehnlichste Verlangen eines frommen Mannes, und er selbst muß ihn oft besucht haben, weil er doch gewiß den Jonah in dem Hymnus ganz nach seiner eigenen Denkweise und nach seinen eigenen Empfindungen sprechen läßt (II, 5.).

Nach Erwägung aller Umstände ist wohl die Zeitbestimmung, welche Rosenmüller [7]) über das Alter des Buches giebt, die angemessenste und richtigste: er setzt die Abfassung desselben in die letzten Zeiten des Königes Josiah. Denn Jahn [8]) geht wohl zu weit, wenn er sich nicht bloß begnügt, den Ursprung desselben in die Zeit der babylonischen Gefangenschaft herabzusetzen, sondern sogar meint, es sei erst nach der Rückkehr aus dem Exil geschrieben worden. Er meint, in diese Zeit, wo die Juden so misvergnügt darüber waren, daß Gott die Heiden nicht strafe (Ps. CXXXVII, 8. 9. Mal. II, 17.), schicke sich dieses Buch am besten und die chaldaisirende Sprache spräche ebenfalls für sie. Allein beide Gründe können auch gebraucht werden, um den Beweis zu führen, daß das Buch am Ende der Regierung Josiahs geschrieben worden ist. Denn damals war die Sprache einzelner jüdischer Schriftsteller schon eben so unrein, und das Misvergnügen der Judäer über die dauernde Uebermacht der heidnischen Völker war um nichts geringer, als nach dem Exil.

1) Stäudlins Neue Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten, S. 217.

2) Müller in s. angeführten Abhandlung, in Paulus Memorabilien, St. 6. S. 145 f.

3) Rosenmülleri *Prolegg. in Ionam*, S. 357.

4) Rosenmüller am angeführten Orte S. 358. Jahn (Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes, Thl. 2. Abschn. 1. S. 534.) fügt noch בַּאֲשֶׁר לְמִי I, 18. חֵבֶל I, 6. טַעַם III, 7. hinzu. Gesenius (Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, S. 27.) setzt

setzt auch das Buch Jonah in die Klasse derjenigen Bücher, in welchen die spätere chaldäisch-gefärbte Sprache bestimmt hervortritt.

5) Paulus in der angeführten Abhandlung, in s. Memorabilien, St. 6. S. 69.

6) Goldhorns Excurse zum Buche Jonah, S. 16 ff.

7) Rosenmüller am a. O. S. 358 f.

8) Jahn am a. O. S. 535.

§ 565.

Ueber den Hymnus K. II, 3 — 10. Müllers und Nachtigals Vorstellung von der Entstehungsart des Buches Jonah.

Die Absicht, für den Propheten Jonah nicht das ganze Buch verloren gehen zu lassen, hat Einige vermocht, denselben doch für den Verfasser des Hymnus (K. II, 3 — 10.) zu halten. Dieser soll gleichsam der Kern sein, um welchen das Historische des Buches als mythische oder poetische Einfassung wie eine Schaale herum gewachsen ist. Man kann aber in der That dieser Gefälligkeit gegen den Jonah keinen sonderlichen Werth beilegen, weil ihm gerade der am wenigsten gelungene und originelle Theil des Buches vorbehalten wird. Es ist auch schwer, Veranlassung und Zweck dieses Dankliedes anzugeben, wenn es älter ist, als das Uebrige des Buches und ausser einem ursprünglichen Zusammenhange mit dem darin erzählten Seeabentheuer des Jonah betrachtet wird.

Dem

Demohngeachtet haben auch Müller und Nachtigal diesen Hymnus auf Jonah zurückgeführt und haben auf den Grund dieser Meinung ihre Hypothesen über die Entstehungsart des Buches Jonah gesetzt.

Müller [1]) setzt voraus, daß der Prophet Jonah irgend einmal in Gefahr gekommen war, im Meer zu ertrinken, aber durch die göttliche Vorsehung am Leben erhalten worden sei. Diese Erhaltung durch die Vorsehung Gottes veranlaßte ihn, seinen Dank gegen Gott in diesem Gesange auszudrücken, welcher sich bis auf die Zeit des babylonischen Exils erhielt. Zugleich hatte sich unter dem Volke die Sage erhalten, daß Jonah gegen Ninive geweissagt habe; vielleicht erzählte man sich von Jonah auch noch andere wundersame Nachrichten, welche mit denen, welche gegenwärtig das Buch berichtet, übereintrafen. Oder mag das auch der Fall nicht gewesen sein, so gab schon der vorhandene Hymnus und die erhaltene Sage, daß Jonah gegen Ninive geweissagt habe, den Grund zur Entstehung des gegenwärtigen Buches Jonah. Der Verfasser dichtete selbst die Geschichte, und um ihr gleichsam eine Beglaubigung zu geben, so fügte er in seine Erzählung den dem Jonah wirklich angehörenden Hymnus ein, obgleich derselbe in keiner vollkommen angemessenen Verbindung mit der Geschichte stehet, weil darin mit keinem einzigen Worte die Errettung Jonahs aus dem Leibe des Fisches auch nur angedeutet ist.

Nachtigal [2]) schreibt: in der Sammlung der heiligen Bücher der Israeliten fand sich ein Gebet, wel-

ches entweder eine mündliche Ueberlieferung oder irgend eine schriftliche Bemerkung dem Propheten Jonas, dem Sohn Amitthai, zuschrieb, und vielleicht gar in einigen Abschriften die Aufschrift hatte: Gebet Jonas, des Sohns Amitthai, nachdem ihn Gott aus der Hand des Königs von Assyrien befreiet hatte. Die Veranlassung des Gebets Jonas können wir nur vermuthen: einer der assyrischen Könige, vielleicht Phul, bedrohte das Land der Israeliten mit Krieg, oder bekriegte wirklich schon seine Gränzen durch einen Unterfeldherrn. Ein israelitischer König, vielleicht Jerobeam II., schickte den Propheten Jonas als Gesandten in das assyrische Heerlager, oder in die Hauptstadt des assyrischen Reiches, um das drohende Unglück abzuwenden, und bei dieser Sendung gerieth der Prophet in große Lebensgefahr, der er, kaum gehofft, endlich noch entkam. Daß in dem Gebete Jonas von Gefahren in großen Wassern gesprochen wird, ist, wie in vielen andern poetischen Stücken des alten Testaments, bloß bildlich zu verstehen. — Ein israelitischer Weiser, der nach der großen Wegführung der meisten Israeliten aus Palästina in den babylonischen Ländern lebte, und der bemerkte, mit welchem Ungestümm und welcher Hartherzigkeit manche sich selbst so nennende jüdische Propheten den Nichtanbetern Jehovahs Tod und Verderben ankündigten, und sie alle, ohne auf individuelle Moralität der Handlungen und persönliches Rechthandeln oder Verschuldung Rücksicht zu nehmen, für fluchwürdig erklärten, wollte sie, belehrt durch die Schicksale der Israeliten und durch die mannichfachen Erfahrungen, die sich ihm unter den

Hel-

Heldenvölkern darboten, auf die Thorheit ihres Verfahrens und ihres Blutdurstes aufmerksam machen. — Und so entstand folgender Apolog Kap. III. IV., der in Absicht der Darstellung, in die Klasse der historischen Poesie gehört. Er ließ den Propheten Jonah auftreten, von dem man wenig mehr als seinen Namen und das erwähnte Dankgebet kannte. Da es ihm nur um die Darstellung und Verbreitung der oben angedeuteten Idee zu thun war; so berechnete er es nicht so genau, ob alle Umstände seiner Dichtung und auch die Sprache derselben jener Zeitperiode anpaßten. Er wollte seinen Zeitgenossen, die so lieblos über die Helden aburtheilten, hörbar zurufen: „ihr Hartherzigen! ihr möchtet lieber ganze Nationen umkommen sehen, die zum Theil schuldloser sind, als ihr es seid, um nur als Ausgezeichnete und die einzigen Lieblinge Gottes da zu stehen, der doch auch jene Völker schuf und erhält.“ — Ein später lebender jüdischer Weiser, vielleicht ein Zeitgenosse von Esras und Nehemias, fand diese beiden schriftlichen Aufsätze, und suchte sie zu einem Ganzen zu vereinigen. Das Tharschisch in dem Apolog bot ihm die Idee von einer wirklichen Reise dar, die der Prophet übernommen haben konnte, um der Sendung des Jehovah nach Ninive zu entfliehen. Die Bilder des Gebets, die größtentheils von Wassern und Meeren hergenommen waren, deutete er buchstäblich, dachte Jonas nun in großen Gefahren auf dem Meere und in den Wogen, und zwar auf der Reise nach Tharschisch, und der Ausdruck: Bauch des Grabes (בֶּטֶן שְׁאוֹל?) rief ihm vielleicht die Idee des Aufenthalts Jonas in dem Bauche eines Seeungeheuers her-

hervor. Und so brachte er die poetisch-prosaische Einleitung K. I, 1—16. II, 1. 2. 11. III, 1. hervor, bei der vielleicht die Einleitung zum Buche Hiob sein Muster war. In diesem Theile des Buches liegt die Ahndung der wichtigen Wahrheit, die erst Christus im hellsten Lichte darstellte: „daß Gott nicht ausschließlich für die Juden, sondern auch für die andern Völker der Erde sorge, und daß auch unter diesen gut denkende und der Liebe Gottes und der Israeliten werthe Menschen wären." Auch der Verfertiger dieses Abschnitts hatte mehr seinen moralischen Zweck als die eingewebten historischen Umstände, die ihm nur Einkleidung wären, im Auge.

Diesem nach zerschneidet Nachtigal das Buch in drei Theile und diese sollen sich auch schon durch ihre Sprache als Producte verschiedener Zeiten und Verfasser kenntlich machen. Der letzte Theil K. III. IV., behauptet Nachtigal, hat eine viel schönere und dem denkenden Manne viel ansprechendere Darstellung, als der erste K. I. II, 1. 2. 11. III, 1. Auch nähert sich dieser erste Theil dem prosaischen Vortrage weit mehr, als der letzte. Beide Theile unterscheiden sich gemeinschaftlich von dem mittleren Kap. II, 3—10. durch eine andere Art von Poesie, durch einen andern Ideengang, der sich dem nähert, den wir in der Koheleth und im Buche der Weisheit bemerken, besonders aber durch die Sprache. In dem ersten und letzten Theile (nicht in dem mittlern) finden wir nämlich ausgezeichnete Sprachformen und so viele fremdartige Worte, welche diese Abschnitte des Buches Jonas mit dem Liede der Lieder, mit der Koheleth und mit manchen Psalmen

men aus der babylonischen Epoche in Eine Klasse setzen. — Von dem allen ist bloß so viel richtig, daß sich in dem Hymnus keine Spuren von der spätern chaldäisch gefärbten Sprache finden. Allein in dem Vorhergehenden und Nachfolgenden kommen sie auch nicht so gedrängt vor, daß man nicht überall acht Verse, so viel nur der Hymnus zählt, finden könnte, in welchen der Ausdruck dem ältern Hebraismus angemessen ist. Uebrigens spricht ja der Verfasser in dem Hymnus fast gar nicht mit eigenen Worten, sondern mit den erborgten Worten älterer Psalmoden und Propheten; wie könnte es also auffallend sein, daß er in diesem Theile des Buches die Eigenthümlichkeiten der Sprache seiner Zeit, welche sich in dem ersten und letzten Theile darlegen, worin er ganz mit seinen eigenen Worten spricht, verleugnet? Was nun diese ganze Hypothese betrift, so kann man unmöglich ein beifälliges Urtheil über sie sprechen. Dessen gar nicht zu gedenken, daß sie zu künstlich ist, hat sie hauptsächlich den in die Augen fallenden Zusammenhang der einzelnen Theile des Buches mit einander wider sich. Der dritte Theil kann unmöglich nach dem ersten geschrieben sein; denn das שֵׁנִית zum zweiten Male Kap. III, 1. weist doch offenbar auf K. I. zurück, wo Jonas zum ersten Male den Befehl erhielt, nach Ninive zu reisen. Nachtigal zieht zwar diesen Vers zu der Einleitung hinauf; allein wenn das auch angienge oder wenn man das erwähnte Wort auch für eine spätere Interpolation halten dürfte, so stehen doch die Worte des Jonah IV, 2.: war das nicht schon meine Rede, da ich noch in meinem Lande war, weshalb ich durch die

Flucht

Flucht nach Tarschisch zuvorkommen wollte? mit der Erzählung im ersten Kapitel in einem so unzertrennlichen Zusammenhange, daß es schlechterdings nothwendig ist, diesem ersten und dem dritten und vierten Kapitel, und überhaupt dem ganzen Buche einen gleichen Ursprung zu geben. Das erste und die beiden letzten Kapitel geben sich ohnedieß durch die gleichen charakteristischen Spracheigenthümlichkeiten als das Product Einer Hand zu erkennen.

1) Müller in s. Abhandlung, in Paulus's Memorabilien, St. 6. S. 167 ff.

2) Ueber das Buch des A. T. mit der Aufschrift: Jonas, von J. C. C. Nachtigal, in Eichhorns Allg. Bibl. d. bibl. Lit. Thl. 9. S. 221 ff.

3) Auch in Eichhorns Einleitung in das A. Test. Thl. 2. S. 296 ff. und in Goldhorns Excursen zum Buche Jonas, S. 113 ff. findet man ausführliche Prüfungen und Widerlegungen dieser nachtigalischen Hypothese.

§. 566.

Auserlesene exegetische Literatur *).

Der Prophet Jona ausgelegt von D. Martin Luther. Wittenberg 1526. 8 u. 4.

Praelectiones in prophetiam Ionae, auctore A. Pfeiffero. Viteb. 1671. Lips. 1686. Viteb. 1706. 4.

Ionas illustratus per paraphrasin Chaldaicam, Masoram magnam et paruam, et per trium praestan-

stantissimorum Rabbinorum, Schelomonis Iarchi, Abrahami Aben Esrae, Dauidis Kimchi, textum punctatum, vt et per Michlal Iophi textum non punctatum, nec non per varias notas philologicas, auctore Iohanne Leusdeno. Traj. ad Rhen. 1692. 8.

Der Prophet Jonas. Aufs Neue übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen herausgegeben von H. A. Grimm. Düsseldorf 1789. 8.

Versuch einer metrischen Uebersetzung des Propheten Jona von P. H. Grangaard. Flensburg und Leipzig, 1792. 8.

Ex Michlal Iophi seu Commentario Salomonis Ben Melech in Vet. Testamenti libros vna cum Spicilegio R. Iacobi Abendanae, particula complectens prophetiam Ionae. Versione Latina et indice illustrauit, paraphrasin Chaldaicam textui Hebr. adposuit, atque praefationem praemisit Ernst. Christ. Fabricius. Goett. 1792. 8.

*) s. oben Thl. 4. §. 356.

§. 567.

Das Buch Esther.

Inhalt desselben.

Der medischpersische König Ahasverus (אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ) gab den sämmtlichen Großbeamten seines weitläuftigen Reiches im dritten Jahre seiner Regierung zu Susan ein großes Fest, das 180 Tage lang dauerte. Nach Be-

Beendigung desselben und gleichsam zu seinem Beschlusse wurden, noch in Anwesenheit der königlichen Großbeamten (I, 11.), von dem Könige alle männliche Einwohner der Hauptstadt in dem Vorhofe des königlichen Gartens, und von der Königin Vasthi alle Frauen zu Susan in den Zimmern des königlichen Harems eine Woche lang köstlich bewirthet. Als am siebenten Tage der König sehr frohen Muthes war, so ließ er durch seine sieben Kämmerer die Königin einladen, zu kommen, um sie seinen Gästen vorzustellen und ihre Schönheit von ihnen bewundern zu lassen. Vasthi schlug aber die Einladung aus.

Darüber wurde Ahasverus so entrüstet, daß er mit Zustimmung seiner sieben Kämmerer die Vasthi verstieß und in einem allgemeinen Edict die Rechte der Männer gegen ihre Weiber verwahrte. Um aber die Stelle der Vasthi zu ersetzen, wurden sogleich die schönsten Mädchen im ganzen Reiche nach Susan in den Harem gebracht, damit der König Eine daraus erwählen könnte. Er wählte, aber erst im siebenten Jahre seiner Regierung, eine Jüdin, Hadassah (Myrthe), die Pflegtochter eines in Susan wohnenden Juden aus dem Stamme Benjamin, Namens Mardochai. Sie erhielt nun, nachdem sie zur Königin ernannt war, den neuen Namen Esther (אֶסְתֵּר, Stern [1]).

Mardochai, welcher zugleich in die Dienste des Hofes genommen wurde, ohne daß aber weder seine noch der neuen Königin jüdische Abkunft bei Hofe bekannt

kannt war, entdeckte darauf eine gegen das Leben des Königes gemachte Verschwörung und ließ durch die Esther dem Könige davon Nachricht geben. Seine Angabe ward auch für richtig befunden, doch erhielt er für seine Anzeige keine ausgezeichnete Belohnung. Eine aus religiösen Gründen verweigerte Höflichkeitsbezeigung brachte aber bald nachher nicht nur ihn, sondern alle im persischen Reiche lebende Juden in die größte Gefahr. Der König hatte einen gewissen Haman zum Ersten seiner sieben Kämmerer oder zum Großvezier ernannt, und dieser Mann forderte auf Befehl des Königes eine Ehrenbezeigung gegen seine Person, die zwar den orientalischen Hofsitten nicht fremde ist, die aber sein Vorgänger wahrscheinlich nicht verlangt hatte. Es mußte sich jeder vor ihm, als dem nächsten nach dem Könige, auf das Gesicht niederwerfen (הִשְׁתַּחֲוָה προσκυνειν); Mardochai, welcher glaubte, daß diese Ehre keinem Menschen, sondern nur Gott gebüre, bequemte sich aber nicht nach dieser Vorschrift, und da Haman erfahren hatte, daß er ein Jude sei und aus religiösen Grundsätzen die Niederwerfung verweigere, so suchte er auf Einmal das ganze Hinderniß seines Stolzes zu entfernen: er that dem Könige den Vorschlag, die Juden, ein Volk, das einem allen Sitten und Gewohnheiten der im Reiche lebenden Völker entgegenstehenden Gesetze hartnäckig anhänge, gänzlich auszurotten, und der König ertheilte ihm wirklich die Vollmacht dazu. Sogleich sendete Haman durch die Staatsboten an alle Statthalter in den Provinzen den königlichen Befehl, daß am dreizehenten Tage des zwölften Monds (Adar) alle Juden, männlichen und weiblichen Geschlechts

schlechts und jedes Alters, umgebracht und ihre Güter eingezogen werden sollen. Zum Glück für die Juden hatte Haman, vertrauend auf das unwiderrufliche Wort eines persischen Königes, die Sache ganz öffentlich betrieben, so daß sie, weil überall der königliche Firman öffentlich angeschlagen worden war, noch vor ihrer Ausführung durch den Mardochai auch zur Kenntniß der Königin Esther kam. Eine anfangende Gleichgültigkeit des Königes gegen sie hatte sie schon dreisig Tage vergeblich auf eine Einladung, zu ihm zu kommen, warten lassen und sie machte daher zuerst Bedenklichkeiten gegen den ihr von ihrem Pflegvater gemachten Vorschlag, sich bei dem Könige für ihre Nation zu verwenden. Nur die Mahnung, daß sie nicht hoffen dürfe, ein besseres Schicksal zu haben, als alle Personen vom jüdischen Stamme, konnte sie bewegen, bewaffnet mit allen Reitzen ihrer Schönheit, vor ihren Gemahl, den König, ungefordert zu treten. Der König nahm sie so gnädig auf, daß er ihr, auf ihr Verlangen, die Zusage gab, mit Haman bei ihr zu speisen. Noch wagte sie aber nicht, das dem Könige vorzutragen, was sie im Herzen hatte. Sie bat sich auf den nächsten Tag die Gnade aus, daß Ahasverus und Haman abermals bei ihr speisen. Am Morgen hatte aber Haman wieder den Verdruß, daß ihm Mardochai die Niederwerfung verweigerte und er wollte nun kurzen Proceß mit demselben machen; er sollte noch an dem nämlichen Tage aufgehenkt werden. Allein in der vorhergehenden Nacht hatte sich Ahasverus aus den von den Reichshistoriographen geführten Staatsannalen der letzten Jahre vorlesen lassen, und glücklicher Weise traf der Vor-

leser

leser auf die Stelle, wo die von Mardachal entdeckte Verschwörung angemerkt war. Als sich der König erkundiget hatte, auf welche Art Mardochai belohnt worden sei, erklärte er, daß für denselben zu wenig geschehen sei, und am andern Tage gebot er, denselben mit der Würde eines Oberbeamten des Reiches zu bekleiden. Haman trat eben zu ihm ein, um ihm den Befehl zur Unterzeichnung vorzulegen, daß Mardochai aufgehenkt werden solle, als er zu seiner großen Verwunderung die Nachricht erhielt, sogleich den Mardochai in der ihm verliehenen Würde eines Oberbeamten des Reichs nach der herkömmlichen Weise der Hauptstadt öffentlich zu zeigen. Nachdem nun dieses geschehen war, so fanden sich der König und Haman bei der Königin Esther zum Gastmahle ein und diese wagte itzt mit ihrer Vorbitte für ihr Volk hervorzutreten. Der König nahm sie gnädig auf, und die unmittelbare Folge war, daß Haman sogleich an eben dem hölzernen Gerüste aufgehangen wurde, an welchem er den Mardochai hatte wollen hängen lassen. Da Esther nun ihrem Gemahle offenbarte, daß Mardochai ihr Anverwandter und Pflegvater sei, so war dieß für den König ein neuer Beweggrund, den Mardochai an die Stelle des Haman zum Großvezir (מִשְׁנֶה לַמֶּלֶךְ X, 3.) zu machen. Noch war aber für die Rettung der Juden im persischen Reiche mit dem allem nichts geschehen. Ueberall war der unmittelbare königliche Befehl angeschlagen, daß an dem bestimmten Tage (am 13ten Adar) alles, was Jude heißt, umgebracht werden sollte. Nach den persischen Reichsgesetzen war jeder unmittelbare königliche Befehl unwiderruflich. Der neue Grosvezir mußte also

so einen Ausweg erwählen, um die Kraft des von seinem Vorgänger Haman ausgesandten königlichen Firmans, so viel, als möglich, ausser Wirkung zu setzen. Er ließ mit der Unterschrift des Königes den Befehl ausgehen, daß alle Juden volle Erlaubniß hätten, sich auf jede Weise gegen diejenigen zu vertheidigen, welche sich an sie wagen würden [z]). Dadurch wurde das königliche Wort in Ansehen erhalten, die Unwiderruflichkeit königlicher Mandate bewahret und die Juden wenigstens einigermassen gesichert. Nur von dem fanatischen Pöbel hatten sie Anfälle zu befürchten; die königlichen Beamten unternahmen gegen sie nichts (IX, 3.), entweder weil sie aus dem neuesten Firman ersahen, was nunmehr der Wille des Hofes sei, oder weil sie von Mardochai insgeheim Befehle erhalten hatten, die Juden in Ruhe zu lassen. Auch das Volk unternahm nichts (IX, 16.); dagegen erhoben sich an manchen Orten an dem bestimmten Tage, nämlich am 13ten Tage des 12ten Monds (Adar) die Juden selbst und fielen über ihre Feinde unter dem heidnischen Pöbel her. In der Hauptstadt Susan erwürgten sie 500 Mann, nebst den 10 Söhnen Hamans, und als sie durch die Königin Esther von Ahasverus die Erlaubniß erhielten, am folgenden Tage die Massacre fortzusetzen, so tödteten sie noch 300 Susaner. Am 15ten Adar trat aber Ruhe ein. In den Provinzen machten es die Juden am 13ten Adar nicht anders; es fielen unter ihren Händen 75000 Mann; denn ihre Feinde setzten sich gar nicht zur Wehre, weil ein lähmender Schrecken das ganze heidnische Volk befiel, daher auch viele aus Furcht Juden wurden. Am 14ten Adar trat

aber

aber Ruhe ein. Um nun diese Ereignisse im Andenken der Nachwelt zu erhalten, so verordnete Mardochai in einem Ausschreiben an die Juden, daß sie und ihre Nachkommen auf ewige Zeiten den 14ten und 15ten Tag des Mondes Adar zu Tagen des Gastmals und der Freude, wo man einander Geschenke zuschickt und den Armen Almosen giebt, machen sollten, weil am 15ten Adar die Juden in Susan und die Juden in den Provinzen schon am 14ten Adar Ruhe vor ihren Feinden bekommen hatten. Hernach erließ selbst die Königin Esther ein Ausschreiben an alle Juden im persischen Reiche, um die jährliche Feier dieses Festes, welches den Namen Purim Tage (יְמֵי פּוּרִים [5]) IX, 31.) erhielt, zu bewirken und durch ihr Ansehen zu heiligen.

1) s. Zend-Avesta, Thl. 3. S. 149. 187.

2) Es ist sonderbar, daß man diese Partie in der Erzählung dieses Buches so falsch angesehen hat. Man stellte es als eine Ungereimtheit dar, daß das zweite königliche Edict das erste nicht aufhebt, sondern bloß den Juden die Befugniß ertheilt, die Wirkung desselben zu hindern (Corrodi's Versuch einer Beleuchtung des jüdischen und christlichen Bibelkanons, Thl. 1. S. 68. u. a.). Nach den persischen Reichsgesetzen mußte dieses geschehen; widerrufen konnte kein unmittelbares königliches Mandat werden, so wie noch heut zu Tage die Kati-Sherif, oder Edicte des Sultans zu Constantinopel, auf welche er selbst schreibt: mein Befehl soll nach Form und Inhalt geschehen, unwiderruflich sind, s. Lüdecke's Beschreibung des türkischen Reiches, Thl. 1. S. 275. Daß dieser Grundsatz noch im 17ten Jahrhunderte auch bei den persischen

schen Königen gegolten hat, berichtet Chardin *Voyage* T. III. S. 418. Da, wo der Despotismus systematisch ist, ist das auch nothwendig und ganz consequent. Nur die Wirkung eines gegebenen Herrschergebotes kann aufgehalten, nicht aber dasselbe aufgehoben oder zurückgenommen werden.

3) יְמֵי פּוּרִים Purim-Fest; dieser Name wird im Buche selbst so erklärt: weil Haman das Pur d. h. das Loos geworfen (III, 7.), um die Juden zu unterdrücken und umzubringen, so werde dieses Fest Purim genannt (IX, 25. 26.); im Persischen heißt nämlich das Wort פּוּר Loos und es ist so viel als das hebräische גּוֹרָל, womit es auch K. III, 7. erklärt wird; vergl. Gesenius's größeres hebr. deutsches Wörterbuch, Thl. 2. S. 915 f. und die Ausleger zu K. III, 7.

§. 568.

Welcher unter den medisch-persischen Königen der König Ahasverus im Buche Esther sei?

Bevor zu der Prüfung des Inhalts dieses Buches geschritten werden kann, muß erst untersucht werden, welcher unter den medisch-persischen Königen der König Ahasverus sei, von welchem das Buch Esther spricht. Diese Untersuchung ist aber deshalb schwierig, weil die Profangeschichte keinen medisch-persischen König unter diesem Namen kennt, dagegen aber in der Bibel mehrere Könige der Meder und Perser mit demselben bezeichnet werden. Im Buche Daniel IX, 1. wird der medische König Astyages, der Vater Cyaxares II., also genannt; dieser kann nun zwar hier nicht gemeint sein, weil er nicht über Persien herrschte und

nicht

nicht in Susan residirte; allein Esr. IV, 6. ist auch Cambyses, der Sohn und Nachfolger des Cyrus אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ genannt; doch auch dieser kann eben so wenig gemeint sein, weil er in seinem siebenten Regierungsjahre in Aegypten war und schon im nächsten Jahre starb, der König אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ des Buches Esther aber in seinem siebenten Regierungsjahre zu Susan seine Vermählung mit der Esther feierte und länger als 12 Jahre regierte (Esth. II, 16. III, 7.). Es muß also der Name אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ ein Ehrenname gewesen sein, welchen, ausser dem Astyages und dem Cambyses noch andere Könige der Meder und Perser geführt haben. Dafür giebt es mehr als Einen analogischen Beweis; denn die Völker im höheren Asien hatten noch andere solche Ehrennamen, die mehreren Königen gemeinschaftlich beigelegt wurden, z. B. דָּרְיָוֶשׁ *Darius.* Mag man nun unser אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ entweder aus dem Zendischen durch: Mehrer (semper augustus), oder aus Pelvi durch: großer Held (Unüberwindlichster), oder aus Parsi durch: Großherr (Großsultan) erklären [1]), immer bleibt der Name den Personen, die ihn führen, angemessen und läßt sich als ein allgemeiner Beiname der persischen Despoten erkennen. Der Ausleger hat daher, von dieser Seite betrachtet, völlige Freiheit, in dem Ahasverus des Buches Esther einen jeden der medisch-persischen Könige anzusprechen, und wirklich ist auch fast in der ganzen Reihe derselben keiner, auf welchen man nicht gerathen hat [2]). Indessen kommt es nun, um den wahren zu finden, darauf an, welcher von ihnen sich in der Geschichte so darstellt, daß auf ihn dasjenige, was das Buch Esther von seinem Ahas-

verus

verus erzählt, mit Wahrscheinlichkeit übergetragen werden kann. L. J. C. Justi [3]) hat es fast gewiß gemacht, daß der König Xerxes gemeint sei. Aus überzeugenden Gründen hat er gezeigt, daß kein König vor Darius Hystaspis und Darius Hystaspis selbst nicht unter dem Ahasverus des Buches Esther verstanden werden könne. Auch Artaxerxes Longimanus kann nicht darunter verstanden werden; denn im 1sten Mond des 7ten Jahres dieses Königes faßte Esras den Entschluß, mit einer Colonie seiner Mitbrüder nach Jerusalem zu gehen (Esr. VII, 9.) und im 5ten Mond kam er daselbst an (v. 8.); und die Esther ward im 10ten Mond des 7ten Jahres Ahasverus zu diesem Könige geführt, und wird hierauf seine Gemahlin; folglich erhielt Esras von Artaxerxes 10 Monde früher die Erlaubniß, mit einer Colonie nach Jerusalem zu gehen, als die Esther des Ahasverus Gemahlin wurde; durch sie kann demnach Artaxerxes nicht zu dieser Gnadenbezeigung gegen die Juden bewogen worden sein. — Liest man nun das Decret, welches Artaxerxes dem Esras ertheilte, so werden die darin geäusserten Gesinnungen jeden überzeugen, daß Artaxerxes der Mann nicht war, welchem Haman 5 Jahre nachher die Juden wegen ihres Gesetzes verdächtig zu machen sich hätte einfallen lassen können. Wenn wir nun diesen König noch im 20sten Jahre seiner Regierung den Juden geneigt finden (Nehem. II, 1 ff.), so ist es gewiß viel natürlicher, anzunehmen, er hat sich nicht im 12ten Jahre derselben wider sie aufbringen lassen, als dieß zu glauben, und die neue Veränderung seines Sinnes der Esther zuzuschreiben. Dazu kommt noch, daß

Ne-

Nehemias, welcher (Nehem. II, 6.) der Gemalin des Artaxerxes gedenkt, nicht sagt, daß sie eine geborne Jüdin, die berühmte Esther, war, welches er gewiß nicht unterlassen haben würde, und daß Artaxerxes Longimanus von den glaubwürdigsten alten Schriftstellern als der beste der persischen Könige, als ein Mann von vieler Sanftmuth, von großer Denkungsart und von hohem Edelmuthe, geschildert wird, also ganz als das Gegenbild von dem Könige Ahasverus des Buches Esther — Da nun Mardochai wegen seiner Esth. II, 6. mitgetheilten Genealogie nicht noch unter dem Artaxerxes Longimanus gelebt haben kann, und da der König Ahasverus des Buches Esther nicht Darius Hystaspis sein kann, sondern ein König nach ihm, so muß man natürlicher Weise auf Xerxes verfallen, welcher in der Mitte zwischen Darius Hystaspis und Artaxerxes Longimanus über das persische Reich geherrscht hat. Dieser Xerxes war auch ganz der schwelgerische, von wunderlichen Launen und Einfällen geplagte, wollüstige und grausame Regent, wie das Buch Esther den König Ahasverus darstellt. Auf ihn treffen auch die meisten historischen Umstände des Buches ein: im 3ten Jahre seiner Regierung berief er alle Obergenerale in den Provinzen ein, um mit ihnen über den Krieg gegen Griechenland zu berathschlagen; im 7ten Jahre war er zuverlässig in Susan, und konnte dort mit der Esther sein Beilager halten. Er war damals aus seinem unglücklichen Kriege gegen Griechenland zurückgekommen und die Geschichtschreiber melden ausdrücklich, daß er sich von nun an bloß der Schwelgerei und allen sinnlichen Lüsten überlassen und bis auf sei-

seinen gewaltsamen Tod im 21sten Jahre seiner Regierung das Reich auf die schlechteste Weise regiert habe. Es muß also — dieß ist das Resultat von Justi's treflicher Untersuchung — der Ahasverus des Buches Esther der König Xerxes sein, oder er ist gar keiner von den persischen Königen. Dieß letzte wäre aber wider den Inhalt des Buches, indem Ahasverus König der Perser und Meder genannt wird.

1) s. Jahns Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes, Thl. 2. Abschn. 1. S. 299. Gesenius's größeres hebr. Wörterbuch, Thl. 1. S. 29. Thl. 2. S. 1240 f.

2) s. Carpzouii *Introductio in libros V. Test. historicos*, S. 356 ff.

3) C. J. C. Justi's Versuch über den König Ahasverus im Buch Esther, in Eichhorns Repertorium ꝛc. Thl. 15. S. 1 ff. oder in Justi's vermischten Abhandlungen, Thl. 1. S. 38 ff. Schon Scaliger, C. A. Ruperti, Carpzov, Jahn (Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes, Thl. 2. Abschn. 1. S. 298 ff.) waren dieser Meinung. Man fügt noch einen andern Grund hinzu: nach Ktesias (in persic. 24.) war ein Hágias (Ἡγιας) bei Thermopylä um Xerxes, und ein Hega (הֵגָא oder הֵגַי) kommt auch Esth. II, 8. als Aufseher des Harems vor; und sollte auch Esther nicht mit Amestris, der königlichen Gemalin Xerxes, einerlei Person sein, so zeigt doch die Grausamkeit dieser Amestris (Herod. IX, 108 — 112.), wessen Geistes das Harem des Xerxes war, womit der blutdürstige Charakter der Esther ganz gut zusammenstimmt.

§. 569.

§. 569.

Ob das Buch Esther eine nach allen einzelnen Umständen wirkliche Geschichte erzähle?

Es gehörte eine lange Zeit dazu, bis man allgemein zu der Einsicht gelangte, daß in dem Buche Esther keine wirkliche Geschichte wörtlich genau erzählt sei. Will man den Inhalt desselben mit den alten Auslegern rein historisch betrachten, so verwickelt man sich in so große Schwierigkeiten, daß man unmöglich mit gesunder Vernunft aus ihnen herauskommen kann. Denn in der Erzählung dieses Buches sind Umstände enthalten, welche durchaus nicht das Gepräge wirklicher Begebenheiten an sich tragen.

Der König Xerxes soll die sämmtlichen Oberbeamten seines ungeheuer großen Reiches nach der Hauptstadt Susan berufen und ihnen ein 180 Tage dauerndes Gastmal gegeben haben. Ob es gleich eine bekannte Sache ist, daß die medisch-persischen Könige ausserordentliche Freunde von großen und lange währenden Schmausereien waren; so ist es doch unglaublich, daß Xerxes zu einem solchen Gastgebote alle höhere Beamte seines Reiches hatte zusammenkommen lassen. Von wem wurden denn unterdessen die Satrapien regiert? Bei unsern mannichfaltig verzweigten und ganz regelmäßig organisirten Staatsverfassungen ließe sichs wohl thun, daß die höhern Provinzialbeamten ihre Posten verlassen und eine Zeitlang bei Hofe verweilen können; aber man vergegenwärtige sich die Verfassung der orientalischen Staaten, in welchen die Regierung der Pro-

vinzen einzig in den Händen der Satrapen oder Statthalter oder Pascha liegt. Nicht einmal auf eine ganz kurze Zeit hätte Xerxes wagen dürfen, seine Satrapien von ihren Statthaltern zu entblößen, um wie viel weniger also auf 180 Tage! Wenn die Profangeschichtschreiber berichten, daß Xerxes vor seiner Expedition gegen Griechenland mit seinen einberufenen Magnaten zu Susan einen großen Kriegsrath gehalten habe, so sind natürlich nur die Militairgouverneurs oder die commandirenden Generale in den Provinzen verstanden, nicht aber auch die von ihnen verschiedenen Civilgouverneurs. Wie wäre es auch der erfinderischsten Ueppigkeit und Schlemmerei möglich gewesen, die Gäste 180 Tage lang zu vergnügen? Zwar hat man einen Ausweg eingeschlagen und die Sache so dargestellt: Xerxes berief die Oberbeamten in den Provinzen nach und nach, Parthienweise, in seine Hauptstadt zu einer Staatsberathschlagung, womit, wie gewöhnlich, fortgehende Schmausereien verbunden waren, und bis er sie sämmtlich, nach der Reihe, einberufen und etwa nach einigen Wochen immer wieder entlassen hatte, verstrichen 180 Tage. Allein stimmt diese Vorstellung auch mit dem Texte unseres Buches überein? Wird nicht in demselben bestimmt gesagt, daß alle Großbeamten des Reiches mit einander 180 Tage lang in Susan gegenwärtig gewesen wären? Müssen wir uns getreu an den Buchstaben des Buches halten, um nicht die Geschichte zu verdrehen, so müssen wir auch hier eine ganz unglaubliche Sache finden. Auch die Zahl der Tage, welche gerade die Hälfte des alten babylonischen oder persischen Jahres ausmachen, weist nicht auf Geschichte,

son-

sondern auf Dichtung oder wenigstens auf poetisirte Geschichte hin.

In dem damaligen Umfange des persischen Reiches befanden sich gewiß mehr als zwei Millionen Juden; denn auch Palästina war eine persische Provinz. Kann man glauben, daß Haman, sei er auch der unsinnigste und blutgierigste Mensch gewesen, den ungeheuern Gedanken fassen konnte, diese große Menschenmasse an Einem Tage hinschlachten zu lassen? Und ist denn Xerxes als ein so gar häßlicher Regent bekannt, daß man ihn in den Argwohn nehmen dürfte, er habe den Befehl zu dieser Greuelthat, gegen welche alle in alten und neuen Zeiten unter den mordlustigen Orientalen vorgefallene Massacren ganz unbedeutende Kleinigkeiten sind, unterzeichnet? Müßten nicht Er und sein Großvezir allen Verstand verloren haben, wenn sie hätten wähnen können, dieser Mordbefehl ließe sich ohne die heftigste Erschütterung des Staates ausführen? Wie unrichtig hätten sie doch die Zeit verstanden! Die Begebenheit fiele nach der unglücklichen Expedition gegen Griechenland, deren die Staatskraft schwächende Folgen sich weit über Xerxes Regierung hinaus erstreckten. Konnte man damals so etwas wagen, ohne den ganzen Staat aufs Spiel zu setzen? Man wendet ein: den heidnischen Einwohnern war dieser Befehl nach ihrem Gefallen, weil sie die Juden haßten. Das ist aber unwahr, und wird selbst aus unserm Buche widerlegt. Warum machte denn das heidnische Volk von dem Befehle, die Juden zu ermorden, keinen Gebrauch, wenn es das schon längst thun zu dürfen, gewünscht hätte? Die in dem

zwei-

zweiten königlichen Firman den Juden gegebene Erlaubniß, sich zur Wehre zu setzen, hätte die Helden nicht abhalten können; denn das hätten sie auch ohne diesen Firman voraussehen können, daß sich Millionen Menschen nicht ohne blutigen Widerstand ermorden lassen werden. Uebrigens ist es auch aus andern Umständen gewiß, daß die Juden in den heidnischen Provinzen des persischen Reiches nicht so gehaßt waren, wie man voraussetzt. Wenn es in denselben den Juden so übel gegangen wäre, warum sind denn so wenige in ihr Vaterland zurück gegangen? Mußten nicht Serubabel und Esrah alle Mühe anwenden, um nur einen kleinen Haufen nach Jerusalem zurückzuführen? Manche haben noch immer den alten Begriff einer Gefangenschaft im Kopfe, in welcher die Juden in den babylonischen und hernach in den persischen Ländern gelebt hätten. Sie lebten dort als Colonisten, besaßen Eigenthum, durften freien Verkehr treiben und genossen freie Religionsübung. Manchem Orthodoxen war dieß freilich ein kläglicher Zustand, weil er glaubte, nur in dem heiligen Lande des Jehovah froh leben zu können, und zu dieser Klasse gehören alle die Verfasser von den Psalmen und von den Orakeln in dem zweiten Theile des Buches Jesaiah, worin das Exil als das höchste Elend dargestellt wird. Der größere Theil der Exulanten dachte aber anders; sie opferten ihre bürgerlichen Vortheile nicht auf, sondern blieben in ihren neuen Wohnsitzen und begnügten sich nachher, als der neue Tempel erbauet war, bloß damit, jährlich zu einer heiligen Zeit eine Pilgerreise zu dem gesetzlichen Orte der Anbetung und des Opfers zu machen. Von allen Seiten be-

trach-

trachtet, ergiebt sich also die Unmöglichkeit, daß man den Gedanken fassen konnte, alle Juden im persischen Reiche an Einem Tage zu ermorden. Es wird in dem Buche gesagt, daß der Befehl dazu in alle Provinzen des Reiches ausgesandt worden wäre; er muß also auch nach Palästina gesandt worden sein; denn in den obern Gegenden dieses Landes wohnten mehr Heiden als Juden, und wenigstens hier ließ sich also der Mordbefehl auch ausführen. Auch mußte es dem Haman daran gelegen sein, diese Nation in ihrer Wurzel zu vertilgen. Aber warum sagen uns denn die spätern jüdischen Schriftsteller, die alles ihrer Nation unter der persischen und syrischen Regierung zugestoßene Ungemach sorgfältig erzählen, nichts davon, daß ein solches Mordedict unter des Xerxes Regierung in Palästina angelangt sei? Warum berichten sie überhaupt gar nichts von der tragischen Begebenheit, die im Buche Esther erzählt ist?

Im ersten Mond faßt Haman den Mordanschlag gegen die Juden, und in dem Edict, welches er den König Xerxes unterzeichnen und hernach gleich überall bekannt machen läßt, setzt er die Ausführung desselben erst auf den zwölften Mond hinaus. Mußte er denn nicht als vernünftiger Mensch voraussehen, daß die Millionen Menschen, welche dieser Firman bedrohte, den bestimmten Tag der Massacre nicht geduldig und ruhig abwarten, sondern daß wenigstens Zusammenrottungen entstehen und Auswanderungen erfolgen werden? Es ist zwar sehr richtig, was Bodenschatz u. Jahn [1]) bemerken, daß die orientalischen Staatsbeamten bei jedem wichtigen Unter-

ter-

ternehmen das heilige Loos befragt haben, um die glücklichste Zeit zur Ausführung zu erfahren, und daß dieß Haman gethan habe, wird in unserm Buche ausdrücklich bemerkt (III, 7.). Aber mit dieser Bemerkung ist für die historische Richtigkeit der Sache nichts gewonnen. Im ersten Monde zog Haman das heilige Loos, und dieß fiel erst auf den zwölften Mond. Was hätte nun ein nicht ganz unvernünftiger Staatsmann gethan? Er hätte etwa bis zum eilften Mond gewartet und dann erst den Mordbefehl ausfertigen, unterzeichnen und versenden lassen. Dann hätte er keine Reactionen befürchten, sondern auf eine gewisse und schnelle Ausführung rechnen dürfen.

Es lassen sich über 75000 Menschen ohne allen Widerstand von den Juden ermorden, und dieß ist um so unbegreiflicher, da nicht nur ausdrücklich gesagt wird, es wären die Feinde der Juden unter den heidnischen Bewohnern des persischen Reiches gewesen, sondern auch denselben die Gegenwehr keineswegs verboten war. Denn sie hatten den ersten, unter Haman ausgegangenen, Firman eben so für sich, als die Juden den unter Mardochai ausgefertigten zweiten Firman für sich hatten. Zwar will uns das Buch diese sonderbare Sache erklären: die Heiden sollen sich aus Furcht vor den Juden willig von denselben haben ermorden lassen. Aber welcher Mensch könnte das für glaublich halten? und wer könnte gar glauben, daß die Furcht und der Schrecken der Heiden so groß war, daß viele von ihnen, um dem Mordbeil der ergrimmten Juden zu entgehen, die jüdische Religion angenommen hätten? Das

konnte

konnte doch so geschwind nicht gehen, da die ganze Sache in einem einzigen Tage auslief! Auch konnten die in den persischen Provinzen weitläuftig zerstreuten Juden niemals ein Gegenstand der Furcht für die heidnischen Bewohner werden. Eben so wenig konnten sich die heidnischen Bewohner wegen der Königin Esther und des Grosvezirs Mardochai von der Gegenwehr abhalten lassen. Denn die Angriffe der Juden waren widergesetzlich: der zweite Firman erlaubte ihnen bloß die Vertheidigung ihres Lebens, wenn sie von den Heiden angefallen werden würden. Die Heiden ließen sie aber in Ruhe. Da nun im Gegentheil die Juden über sie herfielen, wie konnten sie nur irgend einen Nachtheil befürchten, wenn sie sich bei dem unrechtlichen Angriffe der Juden zur Wehre setzten? Uebrigens ist ja erst bei dieser Gelegenheit am Hofe bekannt worden, daß Esther und Mardochai jüdischer Abkunft sind; in den vielen weit entlegenen Provinzen des Reiches konnte es aber noch nicht bekannt sein, und mithin läßt sich nicht ein einziger Grund angeben, warum die Juden ohne Widerstand und ohne Verantwortung eine so große Anzahl von Menschen hätten hinmorden können.

Nachdem am 14ten Adar in Susan 500 Menschen erwürgt waren, erhielten die Juden auf Verwendung der Königin Esther von Xerxes die Erlaubniß, am andern Tage die Metzelei fortzusetzen. Man darf sich in der That nicht auf die Schwachheit des von seinen Weibern beherrschten Xerxes berufen, um diesem Vorgeben Wahrscheinlichkeit zu geben; die Unmöglichkeit der Sache liegt in ihr selbst. Soll denn die große

Po-

Population der Hauptstadt geduldig zugesehen haben, daß die Handvoll Juden, die darin angesiedelt waren, solche blutige Excesse begiengen? Mußte nicht selbst die Regierung gleich die Juden zur Ordnung und Ruhe verweisen, da dieselben wider den königlichen, ihnen nur die Gegenwehr erlaubenden, Firman handelten, und da sich im ersten Augenblicke nicht voraus sehen ließ, wie weit die Sache gehen würde?

Ausserdem bieten sich noch einige andere Unwahrscheinlichkeiten in der Erzählung dar; sie sind zwar von minderem Belang, können aber doch nicht übersehen werden. Nach dem persischen Staatsrechte konnten die sieben Kämmerer des Königes nur aus den Familien der sieben Verschwornen gegen den Pseudosmordes genommen werden; Haman war aber ein Nachkomme des amalekitischen Königes Agag, eines Zeitgenossen Sauls (K. III, 1.), und sein Nachfolger Mardochai war ein Jude. Xerxes läßt ein Edict in sein Reich ergehen, daß alle Weiber den gehörigen Gehorsam gegen ihre Männer beweisen sollen; die Veranlassung war Vasthi's Weigerung, unverschleiert vor der Gesellschaft der betrunkenen Oberbeamten des Reichs zu erscheinen. Ohne diese Ursache anzugeben, war der königliche Firman unverständlich und mußte nothwendiger Weise Lachen und Gespötte erregen; wurde sie aber angegeben, so mußte jeder Unterthan gegen das Betragen des Königs empört werden. Denn in dem Urtheile eines jeden Orientalen galt das für ein Verbrechen, wenn eine Frau unverschleiert vor einer männlichen, noch dazu von hitzigen Getränken exaltirten, Gesellschaft erschiene.

Ha-

Haman verspricht dem Xerxes, wenn er den Befehl zur Ausrottung aller Juden im Reiche unterzeichnen würde, in seinen Schatz für dieses Jahr 10000 Talente Silbers mehr zu liefern. Diese Summe (nach unserm Gelde dreizehen bis vierzehen Millionen Thaler) hat zwar an sich selbst nichts unglaubliches, wenn man die großen Einkünfte des persischen Reiches [2]) erwägt, und wenn man das einzuziehende Vermögen der Juden, auf welches Haman ohne Zweifel rechnete, in Anschlag bringt. Aber, von einer andern Seite betrachtet, wird diese Nachricht verdächtig. Der Grosvezir Haman ist offenbar mit einem Satrapen verwechselt. Die Provinzen des Reiches wurden in finanzieller Hinsicht gerade so regiert, wie noch jetzt die Paschaliks in dem türkischen Reiche. Der Satrape lieferte in den Staatsschatz jährlich eine gewisse Summe, die Regulirung der Abgaben war ihm aber ganz allein überlassen. Wollte sich nun ein Satrape eine besondere Gunst erwerben oder einen gewissen Vorschlag durchsetzen, so erbot er sich freiwillig zur Lieferung einer größeren Summe, wie noch jetzt bisweilen die türkischen Pascha's thun. Auf den Haman paßt dieß aber gar nicht; denn dieser hatte als Grosvezir nicht etwa die Einkünfte des Reiches im Pacht, sondern zu ihm mußten von den Satrapen ihre jährlichen Abgabe-Summen in den Staatsschatz eingeliefert werden [3]).

Bei der Uebersicht dieser verschiedenen in dem Buche vorkommenden Unwahrscheinlichkeiten kann man unmöglich das Urtheil zurückhalten, daß der Inhalt desselben ganz und gar nicht das Gepräge einer wirklichen Geschichte trägt.

1) Jahns

1) Jahns Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes, Thl. 2. Abschn. 1. S. 309. Lund's jüdische Heiligthümer, B. 5. K. 28. Nr. 23. Bodenschatz's kirchliche Verfassung der Juden, Thl. 2. S. 253.

2) Heerens Ideen über die Geschichte und den Handel ꝛc. der ältesten Völker, Ausg. 1. Thl. 1. S. 450 ff.

3) Oeder (freie Untersuchungen über den Kanon des alten Testaments, S. 12 ff.) und Corrodi (Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons, Thl. 1. S. 64 ff.) haben noch mehr gegen die historische Ansicht des Inhalts des Buches Esther vorgebracht; aber das meiste davon ist mit Gewalt herbeigezogen und ist unpassend. Auch haben sie nicht gehörig bedacht, daß das Buch dennoch eine ächte kanonische Schrift des alten Testaments sein könne, wenn es auch keine wahre Geschichte, sondern entweder eine Sagengeschichte oder reine Dichtung enthält.

§. 570.

Ob das Buch Esther eine ganz reine Dichtung enthalte?

Enthält also die Erzählung des Buches Esther gerade in ihren Hauptumständen fast lauter solche Dinge, welche sich von aller historischen Wahrscheinlichkeit entfernen, so könnte man leicht versucht werden, eine ganz reine Dichtung in demselben anzunehmen. Zwar soll sich auch der dichtende Erzähler nicht von den Gesetzen der historischen Wahrscheinlichkeit entfernen; aber diese Instanz läßt sich nicht bei den spätern Producten der historisch-poetischen Literatur der Hebräer ma-

machen. Wir könnten in diesem Buche eine von den jüdischen Aggadoth [1]) lesen, welche gleichsam den gemeinsamen Charakter haben, daß sie mit dem wirklichen Gange der Dinge auf der Erde und in der Menschenwelt im Widerspruche stehen. Man kann auch in manchen Angaben Dichtung gar nicht verkennen, weil sie eine Gleichförmigkeit haben, die in der Wirklichkeit äusserst selten vorkommt. Fast alles geschieht am 13ten Tage eines Monats [2]); alles wird durch Edicte gethan: nicht nur, daß ein königlicher Firman alle Juden im persischen Reiche zu Opfern des Todes bestimmt und daß ein anderer königlicher Firman die ihnen drohende Gefahr abwenden soll, sondern auch Mardochai erläßt in eigenem Namen, und eben so auch Esther, ein Ausschreiben an die Juden, daß sie den 14ten und 15ten Adar zu einer festlichen Zeit machen sollen. Beide waren in keiner Rücksicht dazu befugt: Mardochai war nicht Vorsteher der Judenschaft im persischen Reiche und konnte sich nicht herausnehmen, ein religiöses Fest anzuordnen; und der Königin Esther würde man es bei der gänzlichen Ausschließung der orientalischen Fürstinnen von öffentlichen Regierungshandlungen gar sehr übelgedeutet haben, wenn sie sich eine persönliche Theilnahme an einer Sache erlaubt hätte, die im Grunde keinen andern Zweck hatte, als den Namen ihres königlichen Gemals und seine Regierung, auf das schimpflichste befleckt, auf die Nachwelt zu bringen. Aber das Edictwesen herrscht in dem Buche sogar so stark vor, daß nach der Verstoßung der Königin Vasthi auch ein königlicher Firman ausgehet, welcher, wie schon erinnert worden ist, gar keinen Sinn und Zweck hat,

und

und daß gleich unmittelbar darauf wieder ein anderes königliches Edict befielt, die schönsten jungen Mädchen für den königlichen Harem auszusuchen, was niemals auf diese Weise zu geschehen pflegte.

Es zeigt sich auch die Dichtung darin, daß die Zeitangaben bisweilen ganz willkührlich und der Sache nicht angemessen sind. Gleich nachdem die Vasthi verstoßen war, werden die schönsten Mädchen im ganzen Reiche ausgesucht und nach Susan in den königlichen Harem gebracht, damit sich der König eine neue Gemalin aus ihnen wählen kann. Esther war natürlich eine der ersten neuen Bewohnerinnen des königlichen Harems, weil sie in Susan zu Hause war. Die gewöhnliche Vorbereitung, bis sie zum vertraulichen Umgange mit dem Könige eingeladen werden konnte, dauerte bloß ein Jahr (K. II, 12. 13.), aber erst vier Jahre nachher wurde Esther in die Zimmer des Königes gebracht und an Vasthi's Stelle zur Königin erklärt (II. 16 ff.). Hier hat sich offenbar der Dichter vergessen, er erinnerte sich nicht mehr, daß er seine Erzählung vom dritten Jahre der Regierung des Xerxes auslaufen ließ (I, 3.). Denn einen Zeitraum von drei Jahren anzunehmen, bis die Reihe an Esther kam, zum Könige eingeladen zu werden (II, 15.), kann man unmöglich annehmen; auch läßt sich nicht glauben, daß Xerxes so lange gewartet haben sollte, unter den hübschen Bewohnerinnen des Harems Eine für seine Gemalin zu erklären. Selbst nach der Erzählung unseres Buches sollte dieß in der möglichkürzesten Zeit geschehen, und wenn der Verfasser nicht geglaubt hätte, bei K. II, 16. wieder

der eine Zeitbestimmung geben zu müssen, so müßte jeder Leser aus der Folge der erzählten Umstände (besonders aus der Bemerkung K. II, 19.) schließen, daß die Erhebung der Esther zur Königin gleich im zweiten Jahre nach Vasthi's Verstoßung geschehen sei. Man würde nichts gewinnen, wenn man diesen Verstoß für eine Ungenauigkeit des Historikers erklären wollte, denn sie spräche ja für die Unrichtigkeit der Erzählung. Es ist nichts anders übrig, als eine Vergessenheit des dichtenden Erzählers anzunehmen. — Von der Unangemessenheit der Zeit der Ausführung des von Haman ausgewirkten königlichen Befehls gegen die Juden zu der Zeit seiner Bekanntmachung ist schon die Rede gewesen.

Endlich macht sich auch in diesem Buche der spätere stolze Geist und das Großthun und Vornehmthun der Juden, wie beides überall in ihren Nationalmährchen hervortritt, gar zu sehr kund: die Esther ist das schönste Weib in dem ganzen persischen Reiche, Mardochai ist der weiseste, geehrteste und gefürchtetste Mann, die Juden haben so viel Herzhäftigkeit, daß das ganze persische Reich vor ihnen erschrickt und Tausende sich willig von ihnen todtschlagen lassen, die empörten Juden bemächtigen sich nicht des Vermögens der von ihnen erschlagenen Heiden, ohnerachtet aus dem Buche selbst hervorgehet, daß sie gar kein Recht hatten, dieses zu thun. Wer könnte also in diesem Buche eine wörtlich richtige Erzählung finden?

Aber

Aber dennoch kann man in dem Buche nicht mit Semler[3]) und einigen andern eine ganz reine Dichtung annehmen. Das Purimfest ist gleichsam der Mittelpunct desselben; dessen Veranlassung und Entstehung soll erklärt werden. Dieses Fest war aber zur Zeit des Geschichtschreibers Josephus [4]) schon ein altes, allgemein eingeführtes Fest; denn es muß wenigstens schon um die Zeit, als das Buch Esther in den Kanon aufgenommen wurde (etwa 150 Jahre vor Chr. Geb.), allgemein gefeiert worden sein. Zwar könnte man muthmaßen, daß der Verfasser diese Erzählung zu dem Zwecke erdichtet habe, um diesem Feste ein Ansehen zu verleihen. Allein man müßte ein historisches ὕστερον πρότερον annehmen. So lange dieses Fest schon von den Juden gefeiert worden ist, wurde es in Beziehung auf die von Haman der jüdischen Nation bereitete Gefahr gefeiert. Folglich wäre die Dichtung älter als der Erfinder derselben. Auch läßt sich der Name des Festes יְמֵי פּוּרִים nicht anders erklären, als wie im Buche geschieht. Die hebräische und aramäische Sprache bietet nichts zu einer andern Erklärung dar; bloß die persische Sprache giebt Licht; unter der persischen Regierung muß also schon dieses Fest entstanden sein und seinen Namen erhalten haben. Daher ist denn wenigstens eine historische Grundlage in der Erzählung dieses Buches anzunehmen, wenn auch das Detail entweder poetisch oder mythisch ist.

1) s. m. Uebersetzung des Daniel, Thl. 1. S. 41 ff.

2) Eichhorns Einleitung in das alte Testament, Thl. 2. S. 640.

3) Sem-

3) Semlers Untersuchung des Kanons, II. S. 151.

4) Ioseph. *Ant. Iud.* XI, 6, 13. Nach Lightfoot (Horae *Hebrr. et Talmudd.* zu Ioh. X, 22.) hatten sich anfänglich die Juden in Palästina nicht gleich zur Feier dieses Festes bequemt; ein Umstand, der bei Erforschung der historischen Grundlage des Buches Esther nicht ausser Acht gelassen werden darf.

§. 571.

Das Buch enthält eine in der Volkssage entstellte und poetisch ausgeschmückte Geschichte.

Es läßt sich nicht denken, daß die Freiheit eines dichtenden Erzählers so weit gegangen wäre, dem Könige Xerxes eine jüdische Gemalin zu geben, wenn er nicht wirklich Jüdinnen in sein Harem aufgenommen und Eine derselben zu seiner Gemalin erhoben hätte. In der Sache selbst liegt gar nichts unglaubliches; denn auf die Verschiedenheit der Religion wurde bei Besetzung des Harems durch junge Mädchen nicht gesehen und konnte bei den vielen verschiedenen Völkern, welche unter dem persischen Scepter vereiniget waren, auch gar nicht gesehen werden. Da uns nun die griechischen Schriftsteller eine Amestris als Gemahlin des Xerxes nennen und da dieser Name, die griechische Endigung abgerechnet, nur in einem einzigen Buchstaben von dem Namen Esther abweichet, so müßte man sich wahrlich der Hyperkritik überlassen, wenn man denen widersprechen wollte, welche diese beide Namen für einerlei halten. — Daß ein Jude, Mardochai, sich zur Stelle des ersten königlichen Ministers aufschwingt, ist schon an sich gar nichts ausserordentliches;

denn schon Daniel hatte bei Cyaxares II. und noch bei Cyrus eine der höchsten Staatswürden bekleidet; es wird aber, wenn Amestris eine Jüdin und die Mündel von Mardochai war, sogar äusserst wahrscheinlich. Auch die Nachricht von der durch Mardochai entdeckten Verschwörung gegen den König hat nichts unglaubliches; die Juden waren den persischen Königen nicht abgeneigt, weil sie ihnen viel zu verdanken hatten; und diese scheinen auch ein besonderes Vertrauen auf sie gesetzt zu haben, weil sie nach der größten Wahrscheinlichkeit zum Sturze der chaldäischen Herrschaft in Babylon behülflich gewesen waren. Um so weniger läßt sich also gegen eine königliche Gemalin und einen Oberminister aus jüdischer Nation etwas einwenden. — Daß Haman, gleichfalls nach seiner Abkunft kein Perser, vor dem Mardochai das Amt des Grosvezirs verwaltet, hat ebenfalls nichts unglaubliches; nur ist sowohl bei ihm, als bei Mardochai in dem Buche die Sache unrichtig dargestellt. Von den sieben Kämmerern, welche seit des Darius Hystaspis Regierungsantritt zunächst am Könige standen, konnten sie keine sein; aber diese Kämmerer waren bloß die gebornen Reichsräthe, und die obersten administrativen Stellen waren mit andern Personen besetzt. Das wußte der Verfasser des Buches nicht, und darum hat er sowohl bei Haman als bei Mardochai einen Irrthum begangen, indem er einen jeden als den obersten von den sieben Kämmerern darstellt. — Daß Xerxes während der Zeit eines mehreren seiner Oberbeamten gegebenen und nach persischer Sitte einige Wochen dauernden Festes, vielleicht während dessen, welches er seinen vor der berüch-

rüchtigten Expedition gegen Griechenland einberufenen Obergeneralen in den Satrapien gegeben hat, mit seiner Gemahlin Vasthi unzufrieden geworden ist und sie verstoßen, an ihre Stelle aber hernach die Esther zu seiner Gemalin erkoren hat, daß der erste Minister Haman von dem Mardochai auf irgend eine Weise beleidiget und dadurch zu einer harten Maaßregel gegen die Juden überhaupt veranlaßt, hernach aber durch den Einfluß der Königin Esther gestürzt und von Mardochai ersetzt, und durch diesen der schon zum Nachtheil der Juden erlassene königliche Befehl ausser Wirkung gesetzt worden ist, und daß dann die Juden in Persien aus Dankbarkeit gegen Gott für die durch die Esther und durch Mardochai von ihnen abgewandte Gefahr ein jährliches Fest angeordnet haben, wer könnte in dem allem nur das geringste Unwahrscheinliche finden? Der letzte Umstand kann auf keine Weise bezweifelt werden. Denn unmöglich läßt sich annehmen, daß die Juden durch eine erdichtete Geschichte bewogen worden wären, ein Fest unter ihnen einzuführen, das sie gleich vom Anfange an mit großer Ernstlichkeit feierten. Das Dasein, das hohe Alter und die Heiligkeit dieses Festes bewähret also eine feste historische Grundlage der in dem Buche Esther enthaltenen Erzählung. Mit Genauigkeit läßt sie sich freilich nicht angeben, aber doch im Allgemeinen: Haman, von Mardochai beleidigt, suchte sich dafür an seinen Glaubensgenossen, den Juden, zu rächen. Er bewirkte bei dem Könige Xerxes eine für sie nachtheilige Verfügung. Worin sie bestanden habe, läßt sich nicht sagen, aber doch behaupten, daß sie nicht auf die gänzliche Ausrottung aller Juden in allen Pro-

vinzen des persischen Reiches abzielte. Das ist nur Entstellung, welche die Sage im Munde der spätern Juden erhalten hat. Wahrscheinlich wollte Haman den Juden nur einige bürgerliche Vortheile entziehen oder ihre, bisher ganz uneingeschränkte, Religionsfreiheit schmälern oder ganz aufheben, und dieß scheint Haman nur in den obern Provinzen des persischen Reiches, wo die Juden als Exulanten oder Colonisten lebten, haben thun zu wollen, nicht aber in Palästina, wo die dahin zurückgekehrten Juden als Eingeborne oder Landsäßige betrachtet wurden. Dieß muß man daraus schließen, weil die palästinensischen Juden, wenn sie durch die von Haman erwirkte königliche Verfügung ebenfalls bedrohet gewesen wären, keinen Anstand genommen haben würden, das zum Andenken dieser Sache von den Juden in Persien eingeführte Purimfest, unter die heiligen Tage aufzunehmen [1]). Zum Glück für die Juden war Xerxes ein wankelmüthiger Mann, der durch die Königin Esther leicht zu einem andern Entschlusse bewogen werden konnte. Vielleicht ist auch der Umstand richtig, daß ihm die Esther, zur Vergewisserung des Erfolgs, die Sache bei einem Gastmale vortrug, weil die persischen Könige eine ihnen während eines Gastmales vorgelegte Bitte nicht abschlagen durften [2]). Nur aber das möchte zu bezweifeln sein, daß Haman zugegen war; denn nothwendig mußte in dem Plane der Esther der Sturz dieses Feindes ihrer Nation liegen. Sie hat auch diese Absicht erreicht: Haman hatte das Schicksal aller gestürzten orientalischen Großbeamten und an seine Stelle wußte die Königin ihren Pflegvater Mardochai zu bringen, welcher sogleich durch ein

neues

neues königliches Edict das unter Haman erlassene ausser Wirkung setzen ließ. Der Inhalt desselben scheint gewesen zu sein, daß die Juden sich gegen alle, welche sie in dem Genusse ihrer bisherigen bürgerlichen und religiösen Rechte stören wollten, wehren durften. Damit war die Sache beendiget; denn weder die königlichen Beamten, noch das heidnische Volk unternahmen etwas gegen die Juden, was auch das Buch deutlich aussagt. Daß nun aber die Juden selbst aufgestanden wären und von ihren Feinden eine große Zahl niedergemacht hätten, ist bloß ein späterer Auswuchs der Sage oder eine Zuthat des die Geschichte poetisch verschönernden Erzählers. Der Vorfall war immer merkwürdig genug, daß die persischen Juden deswegen ein jährliches Dank- und Freudenfest anordneten, und sie müssen es gleich hernach gethan haben, weil sie für dieses Fest einen Namen wählten, der von dem Gebrauche des Looses hergenommen ist, wodurch Haman die Zeit bestimmt hatte, wann die gegen die Juden erlassene Verfügung in Vollzug gesetzt werden sollte. Daß aber Mardochai und hernach auch Esther Edicte an die Juden erlassen hätten, um die Einführung dieses Festes zu bewirken, ist unglaublich; dieß hat nur entweder die sich vergrößernde Sage oder, was wahrscheinlicher ist, der mit dem Edict erlassen äusserst freigebige Verfasser des Buches hinzugesetzt.

Das scheint mir das reine historische Element dieses Buches zu sein. Alles übrige ist mythischer oder poetischer Zusatz. Daher kann denn auch dieses Buch nicht unter die historischen Bücher gestellt werden, sondern

dern es nimmt seinen Platz unter den poetischen Schriften des alten Testaments.

1) *Contra institutionem Festi Purim per Estheram et Mardochaeum octoginta quinque Seniores, quorum plures quam triginta erant prophetae, cauillabantur vt nouaturientem contra legem; Hieros. Megil.* in Ligthfoot *Horae Hebrr. et Talmudd.* S. 1064.

2) Brissonius *de regio Persarum principatu,* S. 220.

§. 572.

Ueber das Alter und den Verfasser des Buches Esther.

Von einem gleichzeitigen Schriftsteller kann das Buch nicht geschrieben worden sein, weil es so viele Spuren einer aus der Tradition aufgezeichneten Geschichte enthält. Indessen hat man doch sogar dem Mardochai die Ehre angethan, ihn für den Verfasser desselben zu halten [1]. Die Veranlassung zu dieser Vermuthung — denn weiter ist es nichts als Vermuthung — hat die Stelle K. IX, 20. gegeben, wo es heißt: Mardochai beschrieb diese Geschichten (וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה) und sandte Briefe an alle Juden in den Ländern des Königes Ahasverus, an die nahen und die fernen. Allein dieß kann nicht von dem Buche Esther verstanden werden, sondern es ist bloß die Rede von einem Ausschreiben des Mardochai, worin er die Juden aufforderte, in Zukunft den 14ten und 15ten Adar als ein Dank- und Freudenfest zu feiern. Freilich (wenn anders an der ganzen Sache auch etwas Wahres wäre) mußte Mardochai darin die Bege-

ben-

benheit kurz erzählen; aber wenn die in unserm Buche enthaltene ausführliche Geschichtserzählung gemeint wäre, so müßte es Statt וַיִּשְׁלַח סְפָרִים heissen וְגַם שְׁלַח סְפָרִים. Es ist also bloß von der Ausfertigung eines, das Fest verordnenden, Edictes die Rede, wie schon der folgende 21ste Vers beweist, und noch mehr das, was wir V. 29. lesen, daß die Königin Esther einen zweiten Brief an die Juden zu gleichem Zwecke ausgeschrieben habe. Das Vorgeben, der Priester Jojakim, ein Sohn des Hohenpriesters Jesus, hätte, von Mardochai dazu aufgefordert, das Buch geschrieben [2]), entsprang gewiß bloß aus der Absicht, einen gleichzeitigen Verfasser des Buches zu nennen. Wenn, wie eine andere Muthmaßung will [3]), Esrah das Buch geschrieben hätte, so würde es doch schon unter Artaxerxes Longimanus geschrieben worden sein, und auch Eichhorn [4]) meint, man hätte keine Gründe, die Abfassung des Buches über das Zeitalter dieses Königes herabzusetzen. Allein es wird sich im Verfolg zeigen, daß das Buch wirklich manches enthält, welches nöthiget, den Ursprung desselben in ein tieferes Zeitalter herabzusetzen. Was aber namentlich den Esrah betrifft, so ist es eine bekannte Sache, daß die Rabbinen noch mehrere andere nach dem Exil geschriebene Bücher, über deren Verfasser die alte Tradition schwieg, demselben bloß vermuthungsweise beigelegt haben. Endlich ist auch noch die Sage vorhanden, daß die Männer der großen Synagoge das Buch Esther geschrieben hätten [5]). So hat man nämlich eine lange Zeit diese Nachricht verstanden; allein jede Widerlegung wäre überflüssig gewesen, wenn man den rechten Sinn dieser Nachricht gefaßt hätte. Sie

will bloß sagen, was wir auch schon bei andern Büchern zu bemerken die Gelegenheit hatten, daß die Deputation der großen Synagoge, welche seit Esrahs Zeit mit der Sammlung der heiligen Schriften zu einem Ganzen beauftragt war, dieses Buch mit den übrigen heiligen Büchern zusammengeschrieben oder in den Kanon aufgenommen habe [6]).

Es ist also der Verfasser des Buches Esther unbekannt und es bleibt uns mithin bloß übrig, die Zeit auszumitteln, in welcher es zum Vorschein gekommen ist. Jahn [7]) behauptet mit andern, daß es noch vor dem Ende des persischen Reiches geschrieben worden sein müsse; ja er glaubt sogar Beweise zu haben, daß es nicht gar zu lange nach Xerxes Zeit geschrieben sei. Weil der Verfasser K. V, 10. IX, 7—10. den Namen der Frau Hamans und die Namen seiner zehen Söhne nennt, so soll er schon bald nach der Begebenheit gelebt haben, weil sich in der mündlichen Tradition diese Namen wohl schwerlich lange erhalten haben würden. Allein es fragt sich zuerst: ob diese Namen nicht erdichtet sind? Von den Namen der Söhne des Haman, von welchen das Buch weiter nichts erzählt, als daß sie von den susaner Juden umgebracht worden sind, ist dieß sehr wahrscheinlich. Der Name ihrer Mutter, sollte er wirklich historisch sein, konnte sich aber eben so leicht als der Name ihres Vaters in der mündlichen Ueberlieferung mehrere Jahrhunderte erhalten. Ferner beruft sich Jahn darauf, daß auf die Jahrbücher des persischen Reiches als noch vorhandene Denkmäler verwiesen werde. Allein K. II, 23. wird bloß gesagt: daß die von Mardochai entdeckte Verschwörung

rung in den Reichsannalen angemerkt worden sei, und K. VI, 1. heißt es, daß sich Ahasverus aus denselben hätte vorlesen lassen. Dieß hätte aber ein Schriftsteller sogar noch in unsern Tagen, wenn er das Buch Esther verfaßt hätte, niederschreiben können. Mehr scheint freilich in der Stelle K. X, 2. zu liegen, wo gelesen wird: alle Thaten Mardochais — siehe! die sind beschrieben im Buche der Zeitgeschichte der Könige der Meder und Perser (הֲלוֹא הֵם כְּתוּבִים עַל סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי מָדַי וּפָרָס). Aber auch diese Worte beweisen das nicht, was sie eigentlich beweisen sollen, daß nämlich das Buch Esther noch vor der Auflösung des persischen Reiches geschrieben sein müsse. Denn haben denn die Annalen des persischen Reiches nothwendig mit demselben zu Grunde gehen müssen? Haben nicht auch die דִּבְרֵי הַיָּמִים der Reiche Judah und Israel diese beiden Staaten überlebt? Wollen wir nun die Sache ganz historisch betrachten d. h. annehmen, der Verfasser des Buches spreche aus eigener Ansicht der persischen Reichsannalen; wird nicht gerade dann nothwendig, vorauszusetzen, er habe erst nach dem Ende des persischen Reiches gelebt? So lange das persische Reich bestand, waren die Regierungsannalen unzugängliches Eigenthum des Staates, das in den Archiven verschlossen wurde und nur zum Gebrauche der Könige und der obersten Staatsbeamten war. Unter diese letzteren gehörte der Verfasser des Buches Esther zuverlässig nicht; folglich kann er auch, wenn er noch während des Bestandes des persischen Reiches lebte, die persischen Reichsannalen niemals in Händen gehabt haben. Soll er sie nun aber

doch

doch wirklich gesehen und gebraucht haben, so kann er erst nach dem Ende des persischen Reiches gelebt haben, als die Annalen desselben gemeines Eigenthum der Geschichtforscher geworden waren. Aber schwerlich läßt sich diese Sache von der historischen Seite nehmen. Der Verfasser des Buches sagt es bloß, daß Mardochais Thaten in den persischen Reichsannalen beschrieben worden wären, und damit hat er gewiß keine Unwahrheit gesagt. Aber er selbst hat diese Beschreibung in den Annalen nicht gelesen, und aus seinen Worten kann nicht geschlossen werden, daß zu seiner Zeit das persische Reich noch bestanden habe, nicht einmal, daß die Annalen desselben wirklich noch vorhanden gewesen wären, sondern bloß soviel kann daraus gefolgert werden: der Verfasser des Buches habe geglaubt, die persischen Reichsannalen wären damals noch vorhanden gewesen. Er wollte bloß seinem Buche eine größere Beglaubigung geben, wenn er am Schlusse desselben die Bemerkung hinzufügte, daß die von ihm erzählten Thaten des Mardochai auch in den persischen Reichsannalen beschrieben worden seien. Wenn, wie wir ohne Bedenken angenommen haben, Mardochai eine Zeitlang der erste Minister des Xerxes gewesen ist, so ist dieß auch ohnfehlbar geschehen. Ob aber der Theil der Geschichte seiner Reichsverwaltung, in welchen der Inhalt des Buches Esther eingreift, gerade auf die nämliche Weise darin beschrieben war, läßt sich sehr bezweifeln. Indessen der Verfasser unseres Buches nimmt es so an, und das ist also alles, was sich aus der Stelle K. X, 2. erweisen läßt.

An-

Andere Anzeichen, daß das Buch Esther noch während der Dauer des persischen Reiches geschrieben worden sein müsse, kommen in demselben nicht vor. Im Gegentheil wird manches darin gefunden, wodurch es äusserst wahrscheinlich wird, daß dasselbe erst nach dem Ende des persischen Reiches geschrieben worden sei: a) K. VIII, 8. ist zur Erläuterung des unmittelbar vorher Erzählten gesagt: ein Edict, welches im Namen des Königs geschrieben und mit dem Ringe des Königs untersiegelt worden ist, kann nicht widerrufen werden. Diese Worte bezeichnen einen erst noch dem Ende des persischen Reiches lebenden Schriftsteller ganz deutlich; denn hätte er zu einer Zeit gelebt, wo dieses Gesetz noch im Gebrauche und gleichsam jedem Kinde bekannt war, wie hätte er es für nöthig halten können, diese Erläuterung beizufügen? Eben dieß gilt von der K. I, 13. gegebenen Erläuterung: auf diese Weise geschahen die Angelegenheiten des Königes vor allen Gesetz- und Rechtsverständigen. Dieß brauchte man den Bürgern des persischen Reiches, die es schon wußten, nicht erst zu sagen; aber in spätern Zeiten, wo die persische Staatsverfassung schon eingegangen war, hatte man Ursache, dieß den Lesern des Buches zu sagen. b) Die Bemerkung K. I, 1., daß Xerxes über die Länder von Indien bis Aethiopien geherrscht habe, weist auch auf die Zeit herab, wo das persische Reich schon zertrümmert war. Denn so lange das persische Reich bestand, hatte es diesen Umfang, und es wäre von einem noch während des persischen Reiches lebenden Schriftsteller höchst überflüssig gewesen,

die-

dieses zu bemerken, weil es schon Jedermann bekannt war. c) Der Verfasser des Buches läßt sich bisweilen in der Darstellung der Sachen von Begriffen oder Grundsätzen leiten, welche die Juden erst nach dem Ende des persischen Reiches angenommen haben. Er läßt den Mardochai dem Haman die Niederwerfung (προσκυνησις) verweigern; dieß war aber gegen die Großen eine Höflichkeitsbezeigung, welche im Oriente nicht nur überhaupt bis zur Verbreitung der Freiheitsbegriffe der Griechen überall gewöhnlich war, sondern auch insonderheit von den Hebräern In- und Ausländern ohne Bedenken erwiesen wurde (Gen. XXIII, 7. XXXIII, 3. 2c.). Erst in der Periode der Seleuciden und Lagiden, wo die Juden mit königlichen Höfen ausser Verbindung kamen und bei ihrem festeren Halten an dem Monotheismus diesen Gebrauch der Religion zuwider hielten, erlaubten sie sich nicht mehr, einem Menschen auf diese Weise ihre Ehrerbietung zu bezeigen. Aber in früheren Zeiten huldigten sie ebenfalls dieser Sitte des Orients, und ein Daniel, ein Nehemiah und andere, welche in persischen Hofdiensten standen, konnten, ohne nicht zugleich ihr Amt aufzuopfern, nicht daran denken, eine solche Widersetzlichkeit zu begehen, welche der Verfasser des Buches Esther den Mardochai begehen läßt. Aber er läßt nur diesen so handeln, als wie ein religiöser Jude zu seiner Zeit gehandelt haben würde. d) Von dem Purimfeste wird (K. XI, 22.) bemerkt, daß es an demselben gewöhnlich sei, daß sich Freunde und Anverwandte gegenseitig Geschenke zuschicken, und daß man an die Armen Almosen austheile. Diese Gewohnheit war gewiß eine lan-

lange Zeit mit der Feier dieses Festes nicht verbunden, sondern kam erst späterhin auf, nachdem die Feier dieses Festes ganz allgemein geworden war. e) Die Sprache des Buches Esther kommt ganz der Sprache der jüngsten, erst im Zeitalter der Lagiden und Seleuciden geschriebenen Bücher gleich [8]). Ein richtiges philologisches Gefühl muß diesem Buche ein beträchtlich späteres Zeitalter als den Weissagungen des Haggai, Zachariah und Maleachi, selbst ein späteres Zeitalter als den Büchern Esrah und Nehemiah anweisen. Bloß mit den Büchern der Chronik und den jüngsten Stücken im Buche Daniel [9]) kann es ohngefähr in gleiche Zeit gesetzt werden.

Höchstens kann man also die Abfassung des Buches in die Zeit der ersten Ptolemäer und Seleuciden setzen. Der Verfasser war kein bloß in Palästina einheimischer Jude; sondern er muß eine lange Zeit in den obern Ländern des ehemaligen persischen Reiches gelebt haben, oder war vielleicht gar kein geborner Palästinenser. Die Verbreitung seines Buches unter die palästinensischen Juden läßt sich doch erklären, wenn er auch in der Gegend von Susan gelebt und geschrieben hat; denn die oberasiatischen Juden standen ja bekanntlich in kirchlicher Verbindung mit Jerusalem.

Daß aber der Verfasser des Buches in dem ehemaligen Persien, wo nicht geboren war, doch einen großen Theil seines Lebens zugebracht hat, wird aus seiner genauen Kenntniß von der persischen Staatsverfassung und von der ehemaligen Hauptstadt Susan gewiß,

wiß, zu welcher Kenntniß er nirgends so vollkommen gelangen konnte, als unter den jüdischen und heidnischen Bewohnern jener Gegend, welche ehemals der Mittelpunct des persischen Reiches war. Er kennt die Eintheilung und Verwaltung des persischen Reiches nach Satrapien (I, 1.), die Gewohnheit der medisch-persischen Monarchen, große und langwährende Gastmäler zu halten (I. 3 ff.), er weiß, daß dabei den Gästen oft sehr mit Trinken zugesetzt wurde (I, 8. vgl. Dan. V, 1.), er kennt die sieben königlichen Kämmerer oder die sieben Fürsten der Meder und Perser (I, 10.) und weiß, daß sie den geheimen Rath des Königes formirten (I, 14.), er spricht von dem besondern Staatsrecht, das die Perser hatten (I, 15.) und weiß, daß alle unmittelbare königlichen Befehle in die Gesetze des Reiches eingetragen wurden (I, 19.), wodurch sie unwiderruflich wurden (VIII, 8.); er kennt den Gebrauch, welchen die persischen Staatsbeamten vom Loose machten (III, 7), und die königlichen Schreiber und Staatsboten (III, 12. 13.) und weiß, daß Jedermann, der sich ungerufen vor dem Könige sehen ließ, mit dem Tode bestraft wurde, wenn nicht der König den goldenen Scepter gegen ihn ausstreckte (IV, 11.); es ist ihm bekannt, daß die persischen Könige eine ihnen während der Tafel vorgelegte Bitte nicht abschlagen durften (V, 4 ff.), daß Reichsannalen geführet wurden (II, 23. VI, 1 f.). Besonders zeigt aber der Verfasser eine genaue Localkenntniß von Susan, der ehemaligen Residenzstadt der persischen Könige: er weiß, daß die königliche Burg die Pforte genannt wurde (II, 21. V, 9.) und daß sie an eine

ge-

gewisse Gasse der Stadt stieß (IV, 6.); er kennt den daran liegenden großen Park mit seinem geräumigen Vorhofe (I, 5.), und die Gebräuche, welche im Harem üblich waren (II, 9 ff.). Dieß alles konnte doch ein palästinensischer Jude, der niemals in Persien war, nicht so genau sagen. Uebrigens ist auch gewiß die Sagengeschichte von Haman, Esther und Mardochai hauptsächlich nur unter den in den persischen Ländern zurück gebliebenen Juden verbreitet gewesen, und man dürfte also wohl als gewiß annehmen, daß der Verfasser des Buches Esther ein persischer Jude war.

1) Clemens *Alex. Strom.* lib. 1. S. 319. ὑ (Μαρδωχαιȣ) φερεται το βιβλιον; s. Carpzouii *Introd. in libros V. T. historicos*, S. 362.

2) R. Asarias in אִמְרֵי בִינָה cap. 2. וְזֶה (יוֹיָקִים) כָּתַב מְגִלַּת אֶשְׁתֵּר *conscripsit librum Esther*; s. Carpzov am a. O. S. 361.

3) Augustin. *de Ciuit. Dei* lib. 18. c. 36. Isidor. *Origg.* c. 2.

4) Eichhorns Einleitung in das alte Testament, Thl. 2. S. 629.

5) *Talm. Tr. Baba Bathra* cap. 1. אַנְשֵׁי כְנֶסֶת הַגְּדוֹלָה כָּתְבוּ — מְגִלַּת אֶסְתֵּר. Es wird dieß in den von mir ausgelassenen Wörten zugleich von den Weissagungen Ezechiels, der zwölf kleinen Propheten und von dem Buche Daniel behauptet, woraus die Richtigkeit der oben gemachten Bemerkung in die Augen leuchtet.

6) s. oben Thl. 1. S. 81.

7) Jahns Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes, Thl. 1. Abschn. 1. S. 313 f.

8) Gesenius's Geschichte der hebr. Sprache und Schrift, S. 27.

9) m. Uebersetzung des Daniel, Thl. 1. S. 91.

§. 573.

Die Stücke in Esther.

Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Esther enthält weit mehr als der hebräische Text; sie hat nämlich mehrere eingeschaltete Stücke, welche aus Edicten, Briefen, Gebeten, Unterredungen rc. bestehen, von welchen im hebräischen Texte nur im Allgemeinen Erwähnung geschiehet. Auch die alte vorhieronymianische lateinische Uebersetzung enthielt das Buch in dieser Erweiterung, woraus erhellt, daß die alexandrinische Version, aus welcher die erwähnte lateinische geflossen war, schon in den ersten christlichen Jahrhunderten diese Abweichungen von dem hebräischen Texte des Buches hatte. Dieß wird um so gewisser, da sogar schon Josephus aus dem Buche Esther nach diesen Zusätzen referirt [1]. Hieronymus folgte nun zwar bei seiner lateinischen Uebersetzung des alten Testaments genau dem hebräischen Texte; aber er wollte doch diese Einschaltungen, welche die vor seiner Zeit recipirte lateinische Version aus den Septuaginta hatte, nicht ganz unterdrücken; er hob sie heraus und setzte sie als einen Anhang an das Ende seiner neuen lateinischen Version. Diesen Platz behielten sie in der nachherigen Vulgata immer,

und

und aus derselben hat sie auch Luther übersetzt, aber unter die Apokryphen mit dem Titel: Stücke in Esther gestellt. Sie enthalten folgendes:

a) Eine Erzählung von einem Traume, welchen Mardochai gehabt hatte und wodurch das über die Juden ausbrechende Ungewitter sinnbildlich angedeutet war, steht in der alexandrinischen Uebersetzung am Anfange des Buches, in der Vulgata K. XI, 1 — XII, 6.

b) Das unter Haman ausgegangene königliche Edict, alle Juden zu ermorden und ihre Güter einzuziehen (Sept. K. III, 13 ff. Vulg. XIII, 1 — 7.).

c) Ein Gebet des Mardochai und ein Gebet der Königin Esther, worin sie Gott um Abwendung der ihrer Nation drohenden Gefahr anflehten (Sept. IV, 17 ff. Vulg. XIII, 8 — XIV, 19.).

d) Schilderung der Vorgänge bei der Erscheinung Esther vor dem Könige, ihrem Gemale (in den LXX. am Ende des 4ten Kapitels, in der Vulg. K. XV, 4 — 19.).

e) Das unter Mardochai erlassene königliche Edict, welches den Juden die Gegenwehr erlaubte (Sept. VIII, 16 ff. Vulg. XVI, 1 — 25.).

f) Die Auslegung des Traumes, welchen Mardochai gehabt hatte (Sept. K. X, 4 — 13. Die Vulg. auch an eben dieser Stelle.).

g) Die Nachricht, daß den Brief, welcher die Einführung des Purimfestes verordnete, ein gewisser Dositheus nach Aegypten zu den Juden in diesem Lande gebracht hat (Sept. u. Vulg. K. X, 3.).

Stünden diese Zusätze überall am Ende des Buches, wie in der jetzigen Vulgata, so ließe sich diese Sache leicht abthun: wir fänden in ihnen Beilagen, welche ein späterer Schriftsteller dem Buche Esther in der alexandrinischen Uebersetzung beigefügt hat und welche dann aus dieser Version auch in die lateinische übergegangen sind. Aber da die lateinische Version diese Zusätze vor Hieronymus Zeit im Contexte des Buches gehabt hat, da dieselben in der alexandrinischen Version gleichfalls dem Buche an den Orten, wo sie hingehören, einverleibt sind, und, wie man Ursache zu glauben hat, in dieser Version zu keiner Zeit einen andern Platz eingenommen haben, so kann der Kritiker von dieser Sache nicht so schnell weggehen. Es muß nämlich untersucht werden: wann und wie sind diese Zusätze in die alexandrinische Version gekommen? da sind nun zwei Fälle möglich: entweder sind sie erst von einem späteren Interpolator in die alexandrinische Version eingetragen worden, so daß diese Uebersetzung ursprünglich nicht mehr enthalten hat, als der hebräische Text des Buches Esther, oder der griechische Uebersetzer dieses Buches hat dasselbe schon mit diesen Zusätzen in die Welt ausgehen lassen. Kann nun dieses letztere angenommen werden, so bietet sich wieder eine Alternative dar: entweder hat der alexandrinische Dollmetscher selbst den Interpolator gemacht und diese Zusätze entweder

weder aus eigener Composition oder aus andern unbekannten schriftlichen Quellen und aus der Tradition, ganz unabhängig von dem hebräischen Originale unseres Buches, aus welchem er übersetzte, eingefügt, oder er hat aus einer Urschrift übersetzt, in welcher diese Zusätze schon enthalten waren. In diesem letztern Falle müßte nun angenommen werden, daß von dem Original des Buches Esther zwei verschiedene Ausgaben oder Recensionen vorhanden waren, eine längere, aus welcher die alexandrinische Version geflossen ist, und eine kürzere, welche sich in unserm hebräischen Kanon erhalten hat.

Hierüber müssen nun besondere Untersuchungen angestellt werden.

1) Ioseph. *Ant. Iud.* XI, 6, 1 ff.

§. 574.

Ob von dem Buche Esther zwei verschiedene Ausgaben oder Recensionen, eine längere und eine kürzere, vorhanden waren?

An sich hat die Vorstellung, daß von dem Buche Esther zwei verschiedene Ausgaben oder Recensionen vorhanden waren, gar nichts wider sich, vielmehr spricht die Analogie für dieselbe. Man denke nur z. B. an das Buch Daniel, von welchem auch zwei Recensionen vorhanden waren; und bei demselben traf es sich gerade so, wie hier der Fall wäre, daß der alexandrinische Uebersetzer die erweiterte und vermehrte Ausgabe übersetzt hat, und daß die kürzere Ausgabe in den

 hebräi-

hebräischen Kanon gekommen ist. Das Buch Esther kommt in Ansehung der Zeit seines Ursprungs dem Buche Daniel sehr nahe, und als Product der späteren jüdischen Literatur hatte es nicht das unverletzliche Ansehen der ältern Nationalschriften, und konnte sich also eben so wenig, als das Buch Daniel, gegen die Hand eines überarbeitenden oder erweiternden neuen Herausgebers schützen. Daher muß denn die Möglichkeit, daß auch von dem Buche Esther zwei verschiedene Ausgaben oder Recensionen vorhanden waren, zugegeben werden. Nach diesen hier dargelegten Ideen würde die zweite längere Ausgabe, aus welcher die alexandrinische Uebersetzung geflossen ist, von einem andern, etwas später lebenden, Schriftsteller gemacht worden sein. Es läßt sich aber auch der Fall als möglich denken, daß schon der Verfasser des Buches zwei Ausgaben veranstaltet habe, oder daß die längere Ausgabe, aus welcher die alexandrinische Version gemacht ist, die ursprüngliche und ächte Ausgabe war, und daß unser hebräisches Buch Esther im Kanon nur ein Auszug daraus ist. Dieß ist die Hypothese, welche der berühmte Kritiker de Rossi [1]) aufgestellt hat. Er nimmt an, daß das Buch Esther ursprünglich (von Mardochai) in chaldäischer Sprache in dem Umfange geschrieben worden sei, welchen es noch gegenwärtig in der alexandrinischen Version hat. Denn die alexandrinische Version ist, wie de Rossi behauptet, aus dieser vollständigen Primärausgabe des Buches gemacht worden, und was wir im hebräischen Kanon unter dem Namen des Buches Esther haben, ist bloß ein Auszug daraus, bei welchem die unnöthig geschienenen Actenstücke und noch

einige

einige andere weitläuftige Parthien weggelassen worden wären und bei welchem man sich der hebräischen Sprache bedient habe, weil die Arbeit unternommen wurde, um sie in den hebräischen Kanon der Juden zu stellen. Diese Hypothese stützt de Rossi vornehmlich darauf: im hebräischen Texte dieses Buches heißt es K. IX, 32.: וּמַאֲמַר אֶסְתֵּר קִיַּם דִּבְרֵי הַפּוּרִים וְנִכְתָּב בַּסֵּפֶר der Befehl der Esther bestätigte die Verordnungen vom Purimfeste, und es wurde in das Buch geschrieben; dieses Buch (סֵפֶר), das bestimmt genug von unserm hebräischen Buche Esther unterschieden sei, soll nun das vollständige chaldäisch geschriebene Urexemplar des Buches Esther sein; sodann beruft sich de Rossi auf einige hebräische Handschriften, in welchen einige von diesen Stücken in Esther dem hebräischen Texte eingewebt sind, aber in chaldäischer Sprache, welches sich so erklären läßt, daß ein alter Abschreiber aus dem damals noch vorhandenen chaldäischen Texte des Buches dieselben, wiewohl verändert, in den hebräischen Auszug eingetragen hat. — Es läßt sich zwar allerdings Einiges für die Meinung sagen, daß das Buch Esther ursprünglich die vollere Gestalt hatte, wie es in der alexandrinischen Version vorliegt, aber doch nicht mit der entschiedenen Bestimmtheit behaupten, wie de Rossi thut [a]). Die Edicte und Briefe, welche der griechische Text mehr hat, als der hebräische, lassen sich in diesem allerdings erwarten, weil sie zur Vervollständigung und gleichsam zur Beglaubigung der erzählten Geschichte erforderlich sind, und weil der hebräische Text selbst bisweilen zu verrathen scheint, daß sie anfäng-

fänglich in dem Buche enthalten waren. Kap. IX, 26. heißt es von dem, das Purimfest anordnenden, Ausschreiben des Mardochai: עַל — כֵּן עַל — כָּל דִּבְרֵי הָאִגֶּרֶת הַזֹּאת וג״ Also nach allen Worten dieses Briefes 2c. setzten die Juden fest 2c.; und doch ist im Vorhergehenden nur der Inhalt dieses Briefes in der Kürze mitgetheilt, keineswegs ist er aber in extenso eingerückt, wie diese Ausdrücke erwarten lassen. Ferner heißt es Kap. IX, 29.: וַתִּכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה — — אֶת אִגֶּרֶת הַפֻּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית es schrieb die Königin Esther, in Betreff des Purimfestes, diesen zweiten Brief, und doch fehlt in unserm hebräischen Texte dieser Brief. Da nun diese beiden Briefe sogar auch in der alexandrinischen Version fehlen, so scheint nicht einmal diese Version das Buch Esther in seinem ganzen ursprünglichen Umfang zu liefern. Allein dem ohngeachtet würde man einen sehr unsichern Schluß machen, wenn man die Entscheidung geben wollte, daß wir im hebräischen Kanon das Buch in einer noch weit mehr abgekürzten Gestalt haben, und daß ursprünglich wenigstens noch das zu demselben gehört habe, was die alexandrinische Version mehr giebt, als der hebräische Text im Kanon hat, und was wir überhaupt unter dem Namen der Stücke in Esther kennen. Denn a) das Argument, „daß diese Zusätze zur Ergänzung und Vervollständigung der erzählten Geschichte wesentlich nöthig seien,“ beweist zuviel und also — nichts. Warum fehlen doch die erst erwähnten zwei Ausschreiben des Mardochai und der Königin Esther? Hat der alexandrinische Uebersetzer sonst nichts im Buche unterdrückt, warum hat er denn eben

eben diese zwei Briefe weggelassen, die gerade die wichtigsten waren, weil sie der Zweck des Buches, die Entstehung und die Heiligkeit des Purimfestes darzustellen, forderte? Anzunehmen, daß sie erst in der Folge aus der alexandrinischen Version verloren gegangen wären, hieße ein Problem durch Aufstellung eines andern erst zu lösenden Problems lösen. Ausserdem fehlen, wenn alles in der Geschichtserzählung mit Urkunden belegt sein soll, auch das Edict wegen der Verstoßung der Vasthi K. I, 19. 22., der zweite Brief des Mardochai, die Einführung des Purimfestes betreffend K. IX, 29., und das Statut (סֵפֶר) der Königin Esther, worin die Art der Feier dieses Festes genau bestimmt war K. IX, 32. Sind denn durch ein kritisches Zauberspiel auch diese Actenstücke aus der alexandrinischen Uebersetzung abhanden gekommen? b) Die Stellen K. IX, 26. 29. müssen keineswegs nothwendiger Weise so verstanden werden, als ob der Verfasser des Buches sage, er hätte die Briefe des Mardochai und der Esther in extenso mitgetheilt. Es ist doch der Inhalt derselben angegeben, und hierauf muß die bestimmte Hinweisung des Verfassers bezogen werden. Höchstens kann man ihm den Vorwurf machen, er habe sich etwas unbeholfen ausgedrückt. c) Diese sogenannten Stücke in Esther geben deutlich einen von dem Urheber des Buches verschiedenen Verfasser zu erkennen, weil sie in einem ganz anderen Geiste geschrieben sind. Das Buch Esther, wie wir es im hebräischen Kanon haben, hat eine Eigenschaft, wodurch es sich von allen Büchern des alten Testamentes unterscheidet. Es ist gleichsam mit einem profanen Sinne geschrieben; von dem theokratischen oder

re-

religiösen Pragmatismus findet sich so wenig darin, daß, wie Jahn [5]) bemerkt hat, gar nicht ein einziges Mal Gott genannt wird. Ganz anders ist es aber in diesen Zusätzen, in welchen ein Jude fast in jedem Worte seine theokratischen Ideen ausspricht. Woher diese Verschiedenheit? Macht sie es nicht unmöglich, den Verfasser unsers hebräischen Buches für einerlei Person mit dem Verfasser dieser Zusätze zu halten? d) Nach der Traumgeschichte, welche die alexandrinische Version zum Introitus hat, wird gleich von der Verschwörung gegen Ahasverus erzählt, welche Mardochai entdeckt und angezeigt hat. Das ist ganz der Anlage unseres hebräischen Buches Esther zuwider; denn diese Geschichte ist erst später an einem andern Orte eingereihet, wohin sie auch offenbar gehöret, wenn sie in einem natürlichen Zusammenhange stehen soll. Was aber das sonderbarste ist: die alexandrinische Version hat sie hier gleichfalls, zum zweiten Male. Was ist nun das Wahrscheinlichere, daß der Verfasser des Buches diese Begebenheit zweimal erzählt, oder daß der spätere Verfasser dieser Zusätze in der irrigen Meinung, diese Begebenheit wäre in dem Buche nicht erzählt, dieselbe gleich in den ersten, dem Buche vorangestellten, Zusatz eingewebt, hernach aber, als er sie doch in dem Buche erzählt fand, sich nicht unterstanden habe, die Stelle, die sie hier einnahm, zu streichen? e) Die Schreibart in diesen Zusätzen ist verschieden, daher sie gar nicht einmal von Einem Verfasser herrühren können. Daß sie mehreren Verfassern angehören und also erst nach und nach zu dem Buche gekommen sind, wird auch aus einem andern Grunde sehr wahrscheinlich. Warum befinden

finden sich in den drei hebräischen Handschriften, welche de Rossi in der angeführten Schrift gebraucht hat, nur einige dieser Zusätze, und nicht alle? Es sind nämlich darin nur bloß die Erzählung von dem Traume des Mardochai, und sein und der Esther Gebet enthalten. Unmöglich kann man annehmen, daß man die fehlenden Stücke aus dem Buche geworfen hat. Weit natürlicher läßt sich diese Frage so beantworten: Zu der Zeit, als in eine neu gefertigte Abschrift unsers hebräischen Buches Esther einige von diesen Zusätzen chaldäisch eingetragen wurden, waren noch nicht mehr vorhanden, oder es waren doch dem Abschreiber, der sie aus dem Griechischen in das Chaldäische übersetzte, nicht mehr bekannt worden. Denn f) diese sämmtlichen Zusätze sind offenbar ursprünglich in griechischer Sprache niedergeschrieben worden, und können also auch deshalb niemals integrirende Theile des Buches gewesen sein. Man findet in dem griechischen Texte schlechterdings keine Merkmale einer aus dem Hebräischen gemachten Uebersetzung, sondern er giebt sich durch seinen Hebraismen-freien Charakter und durch seine Zierlichkeit ganz als originell zu erkennen. g) Am wenigsten läßt sich annehmen, daß diese Zusätze, oder, wie de Rossi will, zugleich das ganze Buch ursprünglich in aramäischer Sprache geschrieben gewesen seien. Denn da es aus einer so späten Zeit stammt, wo die Juden schon die aramäische Sprache angenommen hatten, so hätte man von demselben, um es in den Kanon zu stellen, so wenig als von den chaldäischen Abschnitten im Esrah und Daniel, einen Auszug in hebräischer Sprache gemacht, sondern man hätte es in seinem Ur-

diom in die heilige Nationalbibliothek aufgenommen. Auf keine Weise könnte aber der chaldäische Text, welchen de Rossi hat abdrucken lassen, für den Urtext angesehen werden. Denn er verräth sich selbst, daß er erst aus der christlichen Epoche herstammt: das römische Reich wird in dem Gebete der Königin Esther mit dem Namen Edom bezeichnet. Das thaten aber, wie Michaelis [4]) bemerkt hat, die Juden erst von der Zeit an, als Rom die Hauptstadt der christlichen Kirche geworden war. Ausserdem hat Michaelis in dem von de Rossi gelieferten chaldäischen Texte noch mehrere Spuren späterer Zeit entdeckt.

In Erwägung alles dessen, muß man also die Meinung, daß die sogenannten Stücke in Esther ursprünglich zu dem Buche gehört hätten, verwerfen.

1) *Specimen variarum lectionum sacri textus, et chaldaica Estheris additamenta cum latina versione ac notis. Ex singulari Codice priuatae bibliothecae Pii VI. P. O. M. edidit, variisque dissertationibus illustrauit* — de Rossi. *Editio altera, Romana auctior atque emendatior.* Tubing. 1783. 8. Die erste Ausgabe kam zu Rom im J. 1780. heraus; diese zweite veranstaltete mit de Rossi's Bewilligung der Hr. Canzler Schnurrer, welcher von jenem auch Zusätze dazu erhielt, und deswegen heißt sie *auctior.* Es hatte aber schon Eu. Assemani in seiner *Bibliotheca Vaticana* diese chaldäischen Stücke abdrucken lassen.

2) „*Tanta est protocanonici Estheris libri cum deuterocanonicis eius additamentis connexio, vt*

vt qui haec neget vel respuat, illum quoque negare et respuere cogatur." S. 103.

3) Jahns Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes, Thl. 2. Abschn. 3. u. 4. S. 886.

4) Michaelis Or. u. exeg. Bibl. Thl. 21. S. 104 f.

§. 575.

Ob diese Zusätze von dem Verfasser der alexandrinischen Version herrühren oder von andern Händen sind?

Sind also diese Zusätze zu dem Buche Esther ursprünglich in griechischer Sprache verfaßt worden, so können sie nur entweder von dem Verfasser der alexandrinischen Version dieses Buches herrühren, oder sie sind das Eigenthum Anderer, und wurden erst in der Folge in die alexandrinische Version eingeschoben.

Für den ersten Fall kann nicht entschieden werden; denn diese Zusätze zeichnen sich, wie wir schon im voraus zu bemerken Gelegenheit hatten, durch Verschiedenheit der Schreibart und der Darstellung aus. Es ist aber auch noch ein anderer Grund vorhanden, welcher dieser Annahme entgegen stehet. Die Handschriften der Septuaginta weichen in diesen Zusätzen auf eine auffallende Weise von einander ab, und eben so stark gehet auch bisweilen der Text der Vulgata von dem der alexandrinischen Version ab [1]). Welche Sonderbarkeit wäre es nun, wenn sich die Abschreiber der Septuaginta bloß allein in diesen Theilen des Buches, welche der hebräische Text nicht hat, Aenderungen erlaubt hätten? Wie

Wie äusserst wenige unter ihnen mögen doch wohl das hebräische Buch Esther gelesen oder auch nur gesehen haben! Es läßt sich diese Sache nicht anders erklären, als daß man annimmt: diese Zusätze zu dem Buche Esther wurden, zwar von griechisch redenden Juden, welche das alte Testament nach der alexandrinischen Version lasen, aufgesetzt, aber, abgesondert von derselben in Umlauf gebracht. Die erste Idee zu ihnen gaben die scheinbaren Lücken in dem Buche Esther, das in der alexandrinischen Version anfänglich nicht mehr befaßte, als unser hebräischer Text. Es wird darin viel von königlichen Edicten, von Gebeten rc. gesprochen, die aber doch nicht vollständig oder in ihrer ganzen Form mitgetheilt sind. Diese Lücken wollte eine müßige und schreiblustige Hand ausfüllen und gab das Fehlende als Beilage dazu. So gelangten vorerst einige von diesen sogenannten Stücken in Esther zu ihrer Entstehung. Der erste Versuch gab einer andern Hand die Aufforderung zu dem zweiten; weil man noch mehr Aktenstücke in dem Buche zu ergänzen fand. Zugleich zog man traditionelle Nachrichten herbei. Man erzählte sich von einem merkwürdigen Traume, welchen Mardochai vorher gehabt hatte und in welchem ihm die ganze Reihe der tragischen Ereignisse symbolisch offenbaret worden war. Ferner berichtete die Sage, welche sonderbare Auftritte bei der Erscheinung der Königin Esther vor ihrem Gemale nach der Bekanntmachung des den Juden den Tod drohenden Befehls vorgefallen wären. Auch dieß wollte man durch die Kraft des Buchstabens verewigen. So kam also allmählich ein Supplement zu dem griechischen Buche Esther zu Stande, und daß die

Ent-

Entstehung desselben auf diese Weise richtig angegeben ist, bestätiget sich durch die Verschiedenheit der Sprache und Darstellung in diesen Zusätzen, wodurch gewiß wird, daß sie nicht alle von Einer Hand und auch nicht aus Einer Zeit sind. Natürlich ist es, daß das später zu ihnen Hinzugekommene nicht gleich überall bekannt war; daher hatte man in Einer Gegend von ihnen mehr in der Andern weniger, und noch geraume Zeit nach der Geburt Christi muß es Abschriften von denselben gegeben haben, welche kaum die Hälfte davon enthielten. Dieß läßt sich daraus schließen, daß die hebräischen Handschriften, welche de Rossi in der angeführten Schrift nennt, nur einen Theil dieser Zusätze in chaldäischer Sprache haben. Diese Handschriften müssen von einem Original ausgehen, dessen Schreiber nicht mehr von diesen Zusätzen kannte, als in diesen davon abstammenden Handschriften enthalten sind. Denn hätte er auch die übrigen gekannt, so hätte er sie gewiß auch in das Chaldäische übersetzt und seiner neuen Copie eingewebt. Wir können also mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß diese Stücke in Esther eine Zeitlang, unverbunden mit dem Buche Esther, als Beilagen, mehr und weniger vollständig, in griechischer Sprache circulirten. In dieser unverbundenen Gestalt mußten sie nun aber einem Schicksale unterliegen, das kein in den hebräischen oder in den griechischen Kanon gestelltes Buch traf: sie waren (wie z. B. die zweite Recension des Buches Daniel) den willkührlichsten Aenderungen der Besitzer der Handschriften oder der Abschreiber Preiß gegeben. Daher kommen die Abweichungen, welche die Handschriften der Septuaginta in diesen

sen Zusätzen zu dem Buche Esther haben. Denn obgleich vielleicht schon einige Zeit vor Christi Geburt der Plan gemacht und auch ausgeführt wurde, diese Ergänzungsstücke dem Texte der alexandrinischen Version nach einem Texte, den man für den richtigsten hielt, einzuweben; so blieben doch die andern abweichenden Abschriften noch im Umlaufe und Gebrauch, und aus diesen nahmen sich einige nachfolgende Abschreiber die Erlaubniß, den Text der Alexandriner umzuändern. Auch dasjenige Exemplar, aus welchem die vorhieronymianische lateinische Version dieses Buches gemacht wurde, war in einigen Stellen auf diese Weise abgeändert worden.

Daß die Verfasser dieser Zusätze keine palästinensische Juden waren, ist wohl unnöthig, zu erinnern. Das wollten auch Grotius und Dupin sagen, wenn sie den Verfasser (von Einem läßt sich aber gar nicht sprechen) einen Hellenisten nennen. Bestimmter muß man sagen: ägyptische [a]) Juden haben diese apokryphischen Stücke geschmiedet; denn es giebt sich in ihnen ganz der Geist, die Sprache und Manier der alexandrinischen Juden kund. Zur Zeit des Josephus waren diese Zusätze schon in die alexandrinische Version des Buches aufgenommen, weil dieser Geschichtschreiber aus ihnen referirt. Wie lange vor dem Josephus dieß geschehen sei, läßt sich nicht bestimmen, und verschieden hievon ist die Frage: wie alt diese Zusätze an sich seien? Im Allgemeinen läßt sich diese Frage gar nicht beantworten, weil sie nicht alle von Einem Verfasser und aus gleicher Zeit sind. Eichhorn [3]) meint, sie müß-

ten

ten schon zu der Zeit, als die Ptolemäer in Aegypten noch an der Herrschaft waren, niedergeschrieben worden sein, weil von den Macedoniern gesprochen wird (Vulg. XVI, 14.) und weil in der Schlußbemerkung der griechischen Version berichtet wird, daß unter der Regierung eines Ptolemäus von dem Priester Dositheus der Brief vom Purimfeste nach Aegypten gebracht worden sei. Es ist auch wirklich sehr wahrscheinlich, daß noch in dem letzten Zeitraume der Ptolemäer-Herrschaft diese Zusätze, wo nicht alle, doch die älteren von ihnen, aufgezeichnet worden sind; aber aus diesen angeführten Gründen folgt es nicht. Am wenigsten läßt sich dafür stehen, ob ihr Text schon im Anfange die Gestalt hatte, die er gegenwärtig in der alexandrinischen Version hat. Josephus weicht in seiner Relation in einigen Stellen wesentlich davon ab, und daß dieß eine willkührliche Abänderung des Josephus sei, ist nicht so sicher zu behaupten, als Eichhorn thut. Josephus kann in seinem Exemplar der alexandrinischen Version gerade das gelesen haben, was er referirte; in der Folge hat erst der gemeine Text der Septuaginta diese Veränderungen erlitten, welche von den Worten des Josephus abweichen. Dieß wird dadurch wahrscheinlich, daß die Handschriften dieser Version so oft von einander abgehen. Kein Mensch aber ist im Stande zu sagen, welche Handschriften, ob die, aus welchen unser gedruckter Text genommen ist, oder die davon abweichenden, den ursprünglichen Text liefern.

1) s. I. Vsserii *syntagma de graeca septuaginta interpretum versione cum libri Estherae editione origenica et vetere graeca altera.* Lond. 1645. 4.

2) Eich-

2) Eichhorns Einleitung in die apokryphischen Schriften des alten Testaments, S. 496 f.

3) Eichhorn am a. O. S. 494 ff.

§. 576.

Die alten Versionen der Stücke in Esther.

Von diesen Zusätzen zum Buche Esther sind in der Londner Polyglotte eine syrische und arabische Version abgedruckt, welche sie aber nicht vollständig geben, und also das obige bestätigen, daß von diesen Zusätzen mehrere, sowohl in ihrem allgemeinen Umfange als einzeln in ihrem Inhalte sehr verschiedene Abschriften im Alterthume im Umlaufe waren und gebraucht wurden.

§. 577.

Exegetische Literatur des Buches Esther *).

Ioh. Drusii *Animaduersiones in librum Esther.* Lugd. Bat. 1586. 8.

Corn. Adami *Obseruationes theologico-philologicae.* Groning. 1710. 4. (in historischer Hinsicht, wegen der Erläuterung der im Buche erwähnten persischen Gebräuche, noch brauchbar).

*) s. oben Thl. 3. §. 224. Obgleich das Buch Esther gar keinen religiösen und moralischen Werth hat, so sollte es doch nicht länger mehr von unsern gelehrten Schriftauslegern so ganz vernachlässiget sein. In einer andern Hinsicht ist es sehr wichtig, nämlich für die Geschichte der sich ausartenden hebräischen Sprache. Daher wäre sehr zu wünschen, daß ein junger, mit

mit vollkommener Kenntniß der hebräischen und aramäischen, und auch der persischen Sprache, so wie der Verfassung des alten persischen Reiches versehener, Gelehrte sich an eine gründliche Bearbeitung dieses Buches machen möchte.

§. 578.

Das Buch Tobiä.

Inhalt desselben.

Tobi (טוֹבִי mein Guter, im griechischen Text Τωβιτ, in der Vulgata Tobias, טוֹבִיָּה gut ist Jehovah), ein Israelite vom Stamme Naphthali, wurde nebst den meisten Bewohnern des Zehenstämmereiches von dem assyrischen Könige Enemessar (Ενεμεσσαρος, nach der Vulgata Salmanassar) nach Ninive abgeführt. Ein so treuer Beobachter des göttlichen Gesetzes, als er schon in seinem Vaterlande gewesen war, blieb er auch hier. Er wurde dem Könige Salmanassar bekannt, welcher ihn zu seinem Hoflieferanten (αγοραστης) machte. Dieser Posten war so einträglich, daß er in kurzer Zeit bei einem Anverwandten in Rages in Medien die Summe von 10 Talenten Silbers (wenigstens 34000 Gulden) hinterlegen konnte. Er kannte die Wandelbarkeit der orientalischen Hofgunst, und wußte, daß mit dem Verluste derselben gemeiniglich auch der Verlust alles Vermögens, dessen man habhaft werden kann, verbunden ist. Diese in Geheim angelegte Summe sollte also in dem Falle eines Glückwechsels ein Nothpfenning auf die Zukunft werden. Tobi hatte auch wirklich keine vergebliche Vorsorge getroffen. Der

König Salmanassar starb und sein Sohn **Sanherib** (Σενναχηριμ) folgte ihm in der Regierung. Tobi verlor nicht nur seine Stelle als Hoflieferant, sondern erhielt auch den Befehl, niemals die Stadt Ninive zu verlassen. Als darauf Sanherib von seiner unglücklichen Expedition gegen den judäischen König **Hiskiah** zurückkam, so ließ er aus Rache viele Israeliten in Ninive nach und nach ermorden, und um die Ermordeten noch nachher zu beschimpfen, so gab er den Befehl, die Leichname aussen vor der Stadtmauer unbegraben verfaulen zu lassen. Dieß that dem religiösen Tobi wehe und er wagte es, die Leichname seiner getödteten Glaubensgenossen heimlich wegzunehmen und zu begraben. Dieß wurde aber verrathen, und dem Tobi wurde hinterbracht, daß er in Verhaft genommen und hingerichtet werden sollte. Er ergriff nun mit Zurücklassung seines Weibes und seines Sohnes **Tobias** (Τωβιας, טוֹבִיָּה) die Flucht, sein ganzes Vermögen in Ninive wurde aber eingezogen. Doch schon einige Wochen darauf wurde Sanherib von seinen Söhnen umgebracht und Assarhaddon (Σαχερδονος) ward Regent des Reiches. Dieser nahm einen Neffen des Tobi zu seinem Finanzminister an, durch welchen Tobi gleich die Erlaubniß erhielt, wieder nach Ninive zurückkehren zu dürfen. Doch erhielt er sein eingezogenes Vermögen, bloß sein Wohnhauß ausgenommen, nicht wieder zurück. Ein ihn betroffener körperlicher Unfall machte daher seine Lage sehr traurig. Es war wieder gerade am Pfingstfeste ein Israelite in Ninive erdrosselt und unbegraben auf einen öffentlichen Platz geworfen worden. Auf die Nachricht davon eilt Tobi bei Nacht dahin,

hin, um ihn zu begraben. Da er nun durch die Berührung eines Todten verunreiniget worden war, so erlaubte ihm seine Religiosität nicht, nach seiner Zurückkunft in seinem Hause die Nacht auf seiner gewöhnlichen Schlafstelle zuzubringen, sondern er legte sich im Hofe seines Hauses an einer Mauer mit unbedecktem Gesichte schlafen, und hatte das Unglück, daß ihm der heisse Unrath oben sitzender Vögel in seine beiden offenen Augen fiel. Dadurch wurde er blind und seine Lage so elend, daß er von der Wohlthätigkeit seines Neffen und von den weiblichen Handarbeiten seiner Frau leben mußte. Natürlich war es, daß sich Tobi in dieser Noth an die Summe Geldes erinnerte, welche er in Rages in Medien hinterlegt hatte. Sein Sohn Tobiah sollte dahin reisen, um diese Summe zu erheben. Aber nun war wegen dessen Jugend und Unerfahrenheit ein Reisegefährte nöthig. Leicht war er auch gefunden; denn Jemand, der sich Asarjah hieß und eine gute und ansehnliche israelitische Familie nannte, zu welcher er gehörte, zugleich auch versicherte, mit Tobi's Anverwandten in Rages, bei welchem das Geld hinterlegt war, schon bekannt zu sein, erbot sich dazu, und die Reise wurde angetreten. Das erste Nachtquartier nahmen die beiden Reisenden an dem Flusse Tigris, in welchem sich Tobiah badete, aber bald von einem großen Fische verschlungen worden wäre. Auf Asarjahs Befehl packte er den Fisch und warf ihn ans Land, und nahm das Herz, die Leber und Galle aus ihm heraus und mit sich fort. Asarjah sagte ihm, daß das Herz und die Leber dazu dienen, böse Geister zu vertreiben, und die Galle, die weissen Flecken im Auge zu heilen. Die

Probe mit jenen beiden wurde schon nach einigen Tagen mit dem besten Erfolge gemacht. Sie kehrten in Ekbatana bei Raguel, einem reichen Anverwandten Tobi's ein, welcher eine junge schöne Tochter hatte. Schon ehe sie diese Stadt erreicht hatten, forderte Asarjah den Tobiah auf, um die Hand dieser Person anzuhalten, und dieser hatte auch versprochen, es zu thun, ohnerachtet er wußte, daß Sarah — so hieß das Mädchen — schon an sieben Männer verheurathet worden war, sie aber alle in der ersten Nacht durch den bösen Geist Asmodi verloren hatte. Raguel gab wohl gleich auf den von Asarjah im Namen seines jungen Reisegefährten gemachten Antrag seine Einwilligung, allein er war so fest überzeugt, daß Tobiah das nämliche Schicksal, wie die sieben ersten Verlobten seiner Tochter haben würde, daß er, nachdem sich Tobiah zu derselben in das Brautgemach begeben hatte, sich aufmachte und ein Grab für den Tobiah bereitete. Allein dieser hatte eine Kohlenpfanne mit in das Brautgemach genommen und das Herz und die Leber des Fisches darauf gelegt, um zu räuchern, wodurch der böse Geist Asmodi nach Oberägypten getrieben und daselbst von den Engeln gefesselt wurde. Als nun am Morgen Tobiah wider die Erwartung des ganzen Hauses lebendig aus dem Brautgemache heraustrat, so entstand in der Familie eine so große Freude, daß Raguel ein vierzehentägiges kostbares Hochzeitmal anordnete. Während desselben reiste Asarjah allein nach Rages, nahm die daselbst von Tobi in Verwahrung gegebene Geldsumme in Empfang, und brachte sie nach Ekbatana zurück, noch ehe die Hochzeitfeierlichkeiten geendiget waren. Weil sich

dadurch die Zurückkunft des Tobiah und Asarjah nach Ninive, welche der blinde Tobi nach Tagen voraus berechnet hatte, verspätete, so gerieth dieser in die peinlichsten Sorgen. Sein Sohn, welcher dieses bei seinem längeren Aussenbleiben selbst vermuthete, ließ sich auch nach Beendigung der Hochzeitfeierlichkeiten von seinem Schwiegervater nicht mehr länger aufhalten; er zog mit seinem Weibe und mit der Hälfte des baaren Vermögens, der Sklaven und des Viehes seines Schwiegervaters ab. In der Nähe von Ninive gab Asarjah den Rath, daß sie beide voraus eileten, um dem unglücklichen Vater nicht auf einmal zu viel Freude zu machen. Zugleich rieth Asarjah dem Tobiah, seinem Vater gleich nach der Bewillkommnung die Fischgalle auf die Augen zu streichen, weil er dadurch sein Gesicht wieder erhalten würde. Tobiahs Mutter saß wie gewöhnlich, seitdem man von einem Tage zum andern die Zurückkunft ihres Sohnes und seines Gefährten erwartete, aussen vor dem Hause, um auf den Weg zu sehen, auf welchem sie herkommen mußten, als der Hund, welchen Tobiah vom Hause mitgenommen hatte und welcher, seine alte Heimath wieder erkennend, seinen Begleitern vorausgelaufen war, ihr die Gewißheit gab, daß nun ihr sehnsuchtsvolles Harren erfüllt sei. Tobiah und Asarjah kamen gleich nach, wurden zuerst von der Mutter des Hauses, dann von dem auch heraus eilenden blinden Vater empfangen, und das erste, was Tobiah that, war, daß er die Fischgalle auf die Augen seines Vaters aufstrich, wodurch die weissen Schuppen abfielen und ihm sein voriges Augenlicht wieder gegeben wurde. Der wieder sehende Tobi gieng nun

seiner

seiner Schwiegertochter bis an das Stadtthor entgegen, führte sie in seine Wohnung und gab ein zweites glänzendes Hochzeitsfest von sieben Tagen. Nach Beendigung desselben sagte der alte Tobi, daß man nun dem redlichen Asarjah seinen ausbedungenen Lohn, und noch überdieß ein Geschenk geben müsse. Sein Sohn Tobiah erklärte: er sei bereit, ihm die Hälfte von allem dem zu geben, was er von seinem Schwiegervater Raguel miterhalten hätte. Sein Vater stimmte damit überein; Asarjah wurde gerufen und ihm das Anerbieten dieser Belohnung gemacht. Dieser aber sprach: ich bin Raphael, einer von den sieben heiligen Engeln, welche die Gebete der Heiligen überbringen und vor dem majestätischen Angesichte des Heiligen erscheinen dürfen; — fürchtet euch nicht! Friede sei mit euch! Alle Tage bin ich euch sichtbar gewesen; aber ich habe weder gegessen, noch getrunken, sondern ihr habt nur eine Erscheinung gesehen. Und nun danket Gott; denn ich gehe wieder hinauf zu dem, der mich gesandt hat; und schreibet alles in ein Buch. — Nach diesen Worten verschwand er vor ihnen.

Das ist der Inhalt der zwölf ersten Kapitel des Buches; im dreizehenten folgt ein Lobgesang des Tobi, und im vierzehenten ein Bericht von den nachherigen Schicksalen Tobi's und von der Ermahnung, die er seinem Sohne Tobiah gegeben hat, nach seinem Tode von Ninive, welches nach der Voraussagung der Propheten zerstört werden wird, nach Ekbatana in Medien zu ziehen. Tobiah folgte auch diesem Rathe und starb in Ekbatana in einem sehr hohen Alter, nachdem vorher Ni-

nive

nive wirklich durch Nebucadnezar und Ahasverus zerstört worden war.

§. 579.

Ob dieß eine buchstäblich wahre Geschichte sei?

In der langen Zeit, in welcher man sich sklavisch an den Buchstaben der Bibel hielt und von Dichtungen, von mythischer, allegorischer und entstellter Geschichte in derselben nichts wußte oder doch nichts wissen wollte, hat man natürlich auch in diesem Buche eine buchstäblich treu erzählte Geschichte gefunden. Darauf, daß diese Schrift nicht zu dem palästinensischen Kanon gehört hat, hat man unter den Christen vor der Reformation nicht gesehen, weil das Buch seit der dritten karthagischen Synode doch ein deuterokanonisches Ansehen hatte. Durch die Reformation wurde aber dem alles erhellenden Lichte der historischen Kritik der Weg auch in dieses Buch geöffnet. Seit dieser Zeit fiengen die Zweifel an der historischen Richtigkeit des darin Erzählten wo nicht ganz allgemein [1]), doch aber laut zu werden, nicht bloß unter den freier denkenden Protestanten, sondern auch unter den liberalen Katholiken. Es ist auch ein ungeheuer großer Berg von Schwierigkeiten zu übersteigen, wenn man die Erzählung des Buches Tobi unter eine rein historische Ansicht stellen will.

a) Wenn auch kein vernünftiger Mensch zweifeln kann, daß es noch höhere geistige Wesen, als wir sind, giebt, so ist doch das bloß jüdischer Wahn, daß unter diesen höheren geistigen Wesen sieben die höchste Stelle

le einnähmen und die nächste Umgebung Gottes ausmachten. Es ist historisch gewiß, daß diese Lehre von dem Glauben der Parsen an sieben Amschaspands abstammt, und daß dieser Glaube geformt sei nach der Einrichtung des persischen Hofes von Darius's Hystaspis Zeit an *). Von da an gab es nämlich sieben königliche Kämmerer, welche vermöge ihrer Abstammung den täglichen Zutritt zu dem Monarchen hatten. Diese Staatsform trug man auch auf den Regenten des Himmels und der Erde über. Zwar könnte man einwenden: das ist nur zeitgemäßes Schema, welches der Verfasser des Buches wählte, um zu erzählen, daß einer von den himmlischen Geistern herabgekommen und der Begleiter des jungen Tobiah geworden sei; die Sache kann doch wahr sein, wenn auch die Einkleidung nach der persisch-jüdischen Angelologie geformt ist. — Allein wo hat man denn ein hinlänglich bewiesenes Beispiel von der wirklichen Erscheinung eines Engels auf Erden? Daß die Juden an Erscheinungen der Engel auf Erden glaubten, ist eine Sache, welche Niemand bestreiten wird. Aber hatte dieser Glaube einen reellen, historischen Grund? Auf die vielen im A. und N. Testamente erzählten Engelerscheinungen darf man sich nicht berufen; denn bei ihnen findet der nämliche Fall Statt, wie hier, sie müssen erst historisch bewiesen werden. Das ist aber eine unmögliche Sache. Der Buchstabe der Bibel kann keinen Beweis geben; denn die Verfasser der biblischen Schriften schrieben nach ihren Nationalbegriffen und nur selten erzählen sie solche Angelophanien als Augenzeugen. Meistens ist es mythische Geschichte, worin Engelerscheinungen vorkommen,

und

und daß sie in der mythischen Geschichte bei einem Volke, wie die Juden waren, eine nothwendige Maschinerie sind, sieht gegenwärtig Jedermann ein, der nicht dem alten Obscurantismus wieder in die Arme eilt. In dem Buche Tobi liegt gewiß mythische Geschichte, wenn es anders nicht ganz reine Dichtung enthält. So viele Angaben, auf die wir noch kommen werden, kommen darin vor, welche deutlich bezeugen, daß wir nicht die Erzählung eines Augenzeugen lesen; es ist entweder Mythus oder erdichtete Erzählung; wie will man also auf der historischen Richtigkeit eines Ereignisses bestehen, welches nach der beglaubigten Geschichte und nach unserer bisherigen Erfahrung gar niemals auf der Erde vorgefallen ist? Wie unwürdig benimmt sich auch dieser reine himmlische Geist, in welchem gewiß kein Falsch sein konnte! Er giebt vor, er wäre ein Sprößling von einer bekannten israelitischen Familie; er giebt Anweisung zu dem, was wir im Lichte des göttlichen Evangeliums schon längst als Werke der Finsterniß, als schädlichen und menschenverderblichen Aberglauben anerkannt haben! Von dieser Art sollten die höchsten Geister sein, welche in dem reinsten Lichte bei Gott wohnen und die nächsten Organe seines heiligen Willens sind? h) Was von dem bösen Geiste Asmodi gesagt wird, läuft doch in der That wider alle gesunde Vernunft und kann nur als ein Stück des jüdischen Aberglaubens angesehen werden. Die sieben ersten Männer der Sarah bringt er um, weil Er mit derselben die sinnliche Liebe genießen will. Ist dieß nicht gerade der alleralbernste Wahn, welchen man jemals von der Gemeinschaft höherer Wesen mit dem Menschen

schen unterhalten hat? Der Dampf von dem verbrannten Herzen und der Leber des Fisches ist das einzige Mittel gegen seine Macht; er wird dadurch vertrieben, und wohin? in das weit entlegene Oberägypten, wo er von Engeln in Fesseln geworfen wird, als wenn man ätherische Wesen in Ketten und Banden legen könnte! In dem Flusse Tigris soll es so große Fische geben, welche einen Menschen verschlingen können. So oft man schon die in diesem Flusse lebenden Thiere untersucht hat, so hat man noch kein solches Ungeheuer darunter finden können. Was aber das sonderbarste ist: dieser Fisch, welcher beinahe den Tobiah verschlungen hätte, läßt sich ganz geduldig von demselben fangen, und derselbe wirft ihn, als wäre er nicht schwerer als ein Frosch gewesen, an das Land. Daß die Galle eines Fisches, der im Flusse Tigris oder in irgend einem andern Gewässer gefunden wird, die physische Kraft habe, die Fleckenkrankheit der Augen, welche die Aerzte Leucoma (λευκωμα) nennen, zu heilen, ist auch bis auf diesen Tag den Naturforschern und Pharmaceuten unbekannt geblieben. Es wäre auch ein chemisches Präparat nothwendig gewesen, wenn die Galle bei der in jenen Gegenden herrschenden heissen Witterung bis zur Rückkehr der beiden Reisenden nach Ninive vor Fäulniß hätte bewahrt werden können. Vermuthlich nahm der Concipient des Buches eine wunderbare Erhaltung derselben an; allein die ganze Vorfallenheit, welche das Buch erzählt, hatte einen so geringen und unbedeutenden Zweck, daß es eine Entehrung Gottes wäre, wenn man an eine unmittelbare Wirkung seiner Macht bei dieser ganzen Sache denken

wollte.

wollte. c) Wie, bemerkt Jahn [5]), dem guten Tobi die Excremente der ober ihm sitzenden Vögel in Einem Momente auf beide Augen zugleich gefallen sein können, ist nicht einzusehen. Es wäre das ein Zusammentreffen der Dinge, das höchst wundersam wäre. d) Tobi, zum Stamme Naphthali gehörig, soll von Salmanassar nach Ninive abgeführt worden sein, und doch wurde bekanntlich der Stamm Naphthali schon von Tiglath Pilesar nach Assyrien verpflanzt. e) Die Stadt Rages, in dem südlichen Theile Mediens, nach den Gränzen Parthiens zu, wo Tobi die 10000 Talente Silbers bei einem Anverwandten in Verwahrung gegeben hatte, ist nach Strabo [4]) erst von Seleukus Nikator, also bei 400 Jahre später, als Tobi gelebt haben soll, erbauet worden. Zwar erwähnt schon Arrian [6]) in der Beschreibung der Feldzüge Alexanders des Großen eines Rage in Medien, allein er nennt es nicht eine Stadt, sondern eine Landschaft (χωρος). Jahn [6]) glaubt sogar, Arrian brauche bloß durch Anticipation diesen erst nach Alexanders Zeit aufgekommenen Namen; allein das hat man doch eben nicht nöthig. Es kann schon von Alters her eine Landschaft in Medien den Namen Rages gehabt haben; aber eine Stadt dieses Namens gab es erst von der Zeit des Seleukus Nikator an. Dieser Regent erbauete sie erst, und weil sie vermuthlich die Hauptstadt der Landschaft wurde, so trug man auch den Namen derselben auf sie über. Aehnliche Beispiele, daß die Namen der Länder auf ihre Hauptstädte, oder umgekehrt die Namen der Haupt-

städte

städte auf die Länder übergiengen, liefert die Geschichte in Menge.

Wollte man noch mehr in das Einzelne eingehen, so ließen sich in dem Buche noch andere nicht nur ungeschichtsmäßige, sondern auch geschichtswidrige Umstände finden und nahmhaft machen. Es ist aber schon das genug zu dem Beweise, daß dieses Buch nicht die Erzählung einer durchaus wahren Geschichte enthalten kann [7]).

1) s. Huetii *Demonstr. Euangel.* S. 360 ff.

2) s. Kleukers Zend-Avesta, Thl. 2. S. 124 ff. Dessen kleine Zend-Avesta, S. 255. Bauers Theologie des alten Testamentes, S. 179 ff.

3) Jahns Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes, Thl. 2. Abschn. 3. u. 4. S. 897.

4) Strab. *Geograph.* S. 524.

5) Arriani *Expedit. Alex.* B. 3. §. 20. S. 145. *edit. Borh.*

6) Jahn am ang. Orte.

7) Eichhorn über das Buch Tobias, in s. Allg. Bibl. der bibl. Lit. Thl. 2. S. 410 ff. Die Geschichte Tobi's übersetzt und mit Anmerkungen, auch einer Einleitung versehen von K. J. Ilgen, S. XXXVII ff.

§. 580.

Ob dem Buche Tobiä eine wahre, nur mythisch entstellte oder poetisch verschönerte Geschichte zu Grunde liege?

Indessen wenn auch nicht durchgängig wahre Geschichte in dem Buche liegen sollte, so könnte doch ein historischer Grundstoff angenommen werden, der nur durch Entstellung in der mündlichen Ueberlieferung, oder durch absichtliche poetische Ausschmückung im Einzelnen die Formen erhalten hat, welche die Erzählung theils ungeschichtsmäßig, theils selbst geschichtswidrig machen. Dieß ist Ilgens [1]), des vortreflichsten Bearbeiters dieses Buches, Meinung; er bringt die Erzählung des Buches auf folgenden reinen Geschichtsvorfall zurück:

„Ein Israelit, mit Namen Tobi, aus dem Stamme Naphthali, und der Familie Jachziel, ein eifriger Anhänger des Gesetzes, war bei dem Untergange des samarischen Reichs als Gefangener mit seinen übrigen Stammgenossen nach Ninive weggeführt worden. Er hatte hier das Glück, dem Könige zu gefallen, und wurde Hoflieferant. Da er Gelegenheit hatte, sich etwas zu erwerben, so verwendete er das meiste davon zu Wohlthaten an seine leidenden Mitbrüder, einen Theil legte er aber bei einem Verwandten in Medien nieder, da er dem Hofglücke keine große Beständigkeit zutrauete. Es dauerte auch sein Glück nicht eben lange. Als der König gestorben war, und sein Sohn den Thron bestieg, so wurde er seines Amts entsetzt, und er war wie-

wieder das, was seine Mitbrüder waren. Durch einen unglücklichen Zufall wurde er noch elender. Da er nicht mehr mit Geld seine leidenden Mitbrüder unterstützen konnte, so wurde er auf eine andere Weise ihr Wohlthäter, und verhalf denen, die unschuldig von dem wüthenden König ermordet worden waren, zu einem anständigen Begräbniß. Dieses wurde verrathen, er mußte fliehen, und verlor sein ganzes Vermögen. Doch war dieses von keiner Dauer. Der König wurde bald ermordet, und sein Nachfolger, der einen Anverwandten (Tobi's) zum Finanzminister erhoben hatte, verstattete ihm eine freie Rückkehr und gab ihm seine Güter zurück. Er sank aber von neuem, und tiefer. Er hatte am Wochenfeste einen erdrosselten Israeliten beerdiget, und war spät in der Nacht nach Hause gekommen. Als Verunreinigter durfte er nicht in sein Haus gehen, weil er das ganze Haus würde verunreiniget haben; er legte sich daher an die Hofmauer schlafen, wußte aber nicht, daß Sperlinge über ihm nisteten. Diese ließen ihm ihren Unrath heiß in die Augen fallen, und er bekam Leucomata. Eine Zeitlang ernährte ihn Achiacharon, der Minister des Königs, hernach aber, da er von diesem getrennt war, seine Frau mit Taglohnsarbeit. In diesem Zustande brachte ihn ein Vorwurf von seiner Frau zu dem Wunsche, daß der Tod seinen Leiden ein Ende machen möchte. Doch fiel ihm das Kapital ein, das er in Medien niedergelegt hatte. Sein Sohn mußte also hinreisen, um es zu erheben. Unterwegs erfuhr dieser von seinem Reisegefährten (denn im Morgenlande thut man solche Reisen nie allein) ein Mittel wider die Leucomata; und in Ekbatana wurde

er mit einer reichen Verwandtin bekannt, die mehrmals war verheurathet worden, aber alle Bräutigame durch den Tod verloren hatte, und selbst dadurch in einen übeln Ruf gekommen war. Diese heurathete er auf Zureden seines Begleiters, der ihm durch Entdeckung der wahren Ursache Muth gemacht hatte, und kam also mit dem Gelde, einer Frau, und einem ansehnlichen Vermögen zurück, und war auch so glücklich, durch den Gebrauch des angerathenen Mittels dem Vater zum Gebrauch seiner Augen zu verhelfen. So waren die Leiden zweier Unglücklichen beendiget."

Diese Geschichte wurde in der Folge oft erzählt, und hat gewiß vielen Leidenden Trost gegeben, vielen Verzweifelnden Hoffnung eingeflößt. Hiebei war es nun natürlich, daß der historische Stoff nach und nach eine Umwandlung erlitte, daß das Faktische zur Nebensache, die Lehre aber, die darinnen lag, zur Hauptsache wurde, daß die Erzählung eine ganz moralische Tendenz gewann. Und dieses mußte am ersten geschehen, als sich ein guter Kopf zur Aufzeichnung entschloß. Er legte in die Geschichte den Hauptgedanken hinein: *sei nur rechtschaffen und ehrlich, wenn dir es auch elend gehet; du wirst am Ende gewiß noch belohnt. Fahre fort zu beten, und laß dein Vertrauen auf Gott nicht sinken; er wird dich erhören, und nicht immer dich leiden lassen.* Hiernach mußten nun von dem Aufzeichner die einzelnen Parthien der Geschichte so gestellt und gewandt oder so erweitert werden, daß dieser Gedanke nach der damaligen Denkweise der Juden aus dem Buche

che gleichsam lebendig heraustrat. Deshalb mußte Tobi so dargestellt werden, wie der edelste Mann zu seiner Zeit und in seinen verschiedenen Verhältnissen und Lagen nur denken und handeln konnte. Eben so mußte mit der Entwerfung des Charakters der Sarah verfahren werden; doch ganz durfte sie der Hauptperson nicht gleichen. Die wunderbare gleichzeitige Errettung dieser beiden Unschuldigen konnte angenehmer und interessanter gemacht werden, wenn auch ihre Leiden näher zusammengerückt, und gleichzeitig gemacht würden. Zu gleicher Zeit wird also Tobi durch die Reden seiner Frau gekränkt, und Sarah durch den Spott der Mägde; zu gleicher Zeit nehmen beide Gekränkte ihre Zuflucht zu dem Allgütigen; zu gleicher Zeit wird ihr Gebet erhört und ihre Rettung beschlossen, doch anders als sie hoffen und erwarten. Weil es Zweck des Verfassers war, zwei Beispiele von Gebetserhörung aufzustellen, so mußte er diese Sache ganz sinnlich und gleichsam in die Augen fallend darstellen. Natürlich mußte er aber, um auf seine Volksgenossen zu wirken, von ihren ehemals von den Persern angenommenen Vorstellungen über diesen Gegenstand ausgehen. Er läßt also den Raphael, einen der sieben Engelfürsten, das Gebet beider Unglücklichen zu gleicher Zeit Gott vortragen; Gott erhört es, und der Engelfürst wird mit dem Auftrage abgeschickt, beide zu befreien. Die Art und Weise, wie der Aufzeichner der Geschichte denselben seinen Auftrag ausführen läßt, liegt in der Beschaffenheit und den Umständen des Factums. Der junge Tobias, welcher in Medien das Geld holen soll, brauchte einen Begleiter; er fand ihn an einem biedern Manne Asarjah,

dem

dem Sohne des Chananjah, eines Jugendfreundes des alten Tobi, und verdankte demselben nicht nur seine glückliche Hin- und Herreise, sondern auch seine vortheilhafte Heurath und die Wiederherstellung des Gesichtes seines Vaters durch übergelegte Fischgalle, welche von den alten Aerzten zur Heilung von Augenentzündungen und Augenschwäche gebraucht wurde [2]). Aber dieser Wundermann konnte, so schloß der Aufschreiber der Geschichte, kein Mensch, er muß der Engelfürst Raphael (welcher Name heisset: Gott heilet) gewesen sein. — Das Uebel, welches bei der Sarah sollte gehoben werden, rührte nach der Volksmeinung, wie sie zu den Zeiten des Erzählers herrschte, von einem bösen Geiste her. Sie hatte mehrere Bräutigame noch vor dem Vollzuge der Ehe verloren; aber es war ein menschliches Wesen, ein entfernter Verwandter der Sarah, welcher sie durch Gift hatte tödten lassen. Er liebte sie und wollte sie ehlichen, mußte aber mit seinen Ansprüchen einem Bewerber nach dem andern nachstehen. Nachdem er sie alle durch seine List hingeopfert hatte, glaubte er sein Ziel erreicht zu haben, als Tobiah ankam, ein neuer Bewerber wurde, und durch die Schnelligkeit, mit welcher er die Ehe vollzog, dem Mordanschlag des verruchten Anverwandten zuvorkam. Oder vielleicht war die Sache so: Sarah hatte mehrere Männer (nicht gerade sieben; diese Zahl ist im Buche nur deshalb gesetzt, weil sie die heilige Zahl ist) genommen, aber wieder alle in sehr kurzer Zeit verloren. Dieß machte natürlich Aufsehen, und obgleich Sarah noch jung und schön war und ein großes Vermögen besaß, so wagte es doch keiner mehr, um sie anzuhalten, weil er be-

fürchtete, ein gewisses Opfer des Todes zu werden. Endlich kam Tobias, welchem sein Begleiter Asarjah Muth gemacht hatte und gezeigt, wer die Ursache des frühen Todes bei den vorhergehenden gewesen war. Tobiah blieb auch wirklich am Leben und lebte glücklich mit der Sarah. Man wunderte sich darüber, warf Fragen über die Ursachen auf, warum alle vorhergehenden so zeitig hingestorben, dieser aber gesund blieb und alt wurde; man fand bald in diesem, bald in jenem die Ursache; bis endlich ein späteres Zeitalter allen Zweifeln über die Ursache durch die Dazwischenkunft eines verliebten Dämons ein Ende machte. Die nothwendige Folge davon war, daß man, um die Sarah oder vielmehr ihren letzten Bewerber, den Tobias, von der Gewalt dieses Dämons befreien zu lassen, ein geeignetes Mittel nahmhaft machte, nämlich Räucherungen, welche von jeher bei Geisterbeschwörungen im Gebrauche waren [3]). Zum Material wählte man das Herz und die Leber eines Fisches, weil die Sage von einem merkwürdigen Fische erzählte, welchen Tobias auf seiner Reise gefangen hatte. Da nun aber in der Umgestaltung, welche im Fortgange der Zeit mit der Sage vorgegangen war, der Asarjah zu einer bloßen Scheingestalt des Engelfürsten Raphael geworden war, so mußte dieser den Dämon Asmodi in die Wüste von Oberägypten verbannen, wohin der Aberglaube die bösen Geister versetzte.

Gewiß ist das Meiste hievon treflich gesprochen, um die künstliche, poetische Anlage der in dem Buche Tobi enthaltenen Erzählung zu zeigen. Aber die

die Hauptsache ist: ob man wirklich Gründe habe, etwas Faktisches in dem Inhalte des Buches gelten zu lassen. Ilgen bemühet sich, diese Gründe anzugeben; aber sie sind in der That nicht von dem Gewichte, daß sie Ueberzeugung bewirken könnten, wie unsere Gegenbemerkungen darthun werden. Ilgen sagt: a) „wenn das Buch bloß Dichtung enthielte, so würde nicht Tobi's Stammtafel angegeben sein." Allein in einem jüdischen Buche, welches eine Geschichte erzählen will, darf so leicht das Geschlechtsregister der Hauptperson nicht fehlen. Daß die Angaben mit andern historisch-genealogischen Nachrichten übereinstimmen (s. Gen. XLVI, 24. Num. XXVI, 48.), beweist nur, daß der Verfasser des Buches bei der Erdichtung dieser Stammtafel historisch verfuhr. Er wollte, wie die Verfasser aller ersonnenen Erzählungen, dadurch seinem Werke historische Wahrscheinlichkeit geben. b) „Die genaue Angabe von Tobi's Wohnort Thisbe, einem fast ganz unbekanntn Städtchen oder Flecken, läßt nicht zweifeln, daß Tobi eine historische Person war; denn wie hätte der, welcher eine Dichtung zu erzählen Willens gewesen wäre, auf diesen unbed[illegible]tenden Ort verfallen können?" Allein [illegible] viele Hundert Romanenschreiber nennen wirkliche Städte oder Dörfer, wo die Helden ihrer Geschichte geboren sein und gelebt haben sollen! Dürfte man deshalb eine historische Grundlage in ihren Erzählungen annehmen? Daß Thisbe ein, aus den Ueberresten der israelitischen Geschichtbücher nur wenig bekannter, Ort ist, macht gar nichts aus; in der alten Zeit war er vielleicht be-

kannter. Sollte er aber auch im Alterthume eben so unbekannt gewesen sein, so könnte man daraus sogar einen Gegenbeweis nehmen: um historischen Nachforschungen vorzubeugen, hat der Erzähler diesen wenig bekannten Ort zum Geburts- und Wohnort des Tobi gemacht. c) „In der Erzählung des Buches kommen so viele specielle Angaben vor, welche nöthigen, eine historische Grundlage anzunehmen." Was hatte ein Dichter nöthig, den Tobi in seiner Jugend vater- und mutterlos werden, und ihn von seiner Großmutter Deborah erziehen zu lassen? (I, 8.) Hernach wird so treu und so simpel als möglich erzählt, wie Tobi Hoflieferant bei Salmanassar worden war. Würde ein Dichter ihn nicht haben lassen weit höher steigen? Eben so simpel wird die Erhebung seines Neffen Achiacharon zum Finanzminister erwähnt (I, 21.). Von diesem Achiacharon wird erzählt, daß er mit seinem Brudersſohne Rasbah zum Tobi gekommen sei, als er sein Gesicht wieder bekommen hatte. Wozu war dieses nöthig zu erdichten? Wenn es nöthig schien wegen des Achiacharon, weil dieser Tobi eine Zeitlang ernährt hatte; warum mußte Rasbah dabei sein? Hieher gehört auch die specielle Erzählung von dem Anfange und den Ursachen der Blindheit, und der Zank Tobi's mit seiner Frau über den Ziegenbock. — Wenn man den dichtenden Erzählern so strenge Gesetze vorschreiben dürfte, so müßte entweder jede historische Dichtung ein in allen, auch den kleinsten Theilen ganz vollendetes Meisterstück sein, oder historische Dichtungen müßten so leer an den kleinen Umständen sein, welche auch bei wirklichen Begeben-

benheiten die Fäden sind, an welchen das Hauptfactum hinläuft, daß man weiter nichts lesen würde, als einen trockenen summarischen Bericht. Das will das Buch Tobi augenscheinlich nicht sein, sondern eine in das kleinste Detail gehende Familiengeschichte. Bei diesem Plane mußte der Verfasser solche Kleinigkeiten mit einweben, wenn sie auch ganz müßig dastehen und nicht auf den Gang der Hauptbegebenheit Einfluß haben. Aber ein Theil von ihnen läßt sich wirklich gehörig motiviren. Daß der Verfasser den Tobi vater- und mutterlos werden läßt, that er in der Absicht, um schon in den frühesten Jahren desselben die Ursachen seines edlen Charakters aufzudecken, weil es sehr oft geschiehet, daß Waisen weit bessere Menschen werden, als Kinder, im üppigen und freudenvollen Hause der Eltern erzogen. Daß der Verfasser den Tobi Hoflieferanten des Königes werden läßt, thut er deswegen, um die Möglichkeit zu zeigen, wie sich derselbe in kurzer Zeit die große Summe von zehen Talenten Silbers erwerben konnte. Daß er ihn aber auf keinen höheren Posten gestellt hat, geschahe deshalb, weil er ein bürgerliches Familiengemälde entwerfen wollte. Die Hoflieferanten-Stelle gab dem Tobi keine Staatswürde; er blieb in seinem vorigen Stande, ein gemeiner Israelite, der nur mit dem Hofe Handelsgeschäfte hatte. Daß sein Anverwandter Minister wird, war nothwendig, weil die Geschichte einen solchen Gang nehmen sollte, daß Tobi in die königliche Ungnade fällt und die Flucht ergreifen muß, dann aber wieder zurückkehren darf. Es mußte, um der Erzählung Wahrscheinlichkeit zu geben, ein Mann in die Nähe des Königes gestellt

wer-

werden, welcher dem Tobi die Erlaubniß zu seiner Rückkehr wieder verschaffen konnte. Daß Achiacharon in Begleitung seines Neffen Nasbah einen Besuch bei dem wieder sehend gewordenen Tobi macht, ist sehr natürlich; die Verwandtschaftspflicht erforderte es; denn Tobi war ja der Großoheim des Nasbah, und dieses durfte bei dem dem Tobi wiederfahrnen Glücke nicht gleichgültig zu Hause bleiben. Wenn erzählt werden sollte, daß Tobi sein Augenlicht verloren hätte, so war ganz in der Ordnung, die Ursache dieses Unglücks genau und umständlich anzugeben.

In dem Buche selbst liegen also keine Nöthigungsgründe, eine historische Grundlage anzunehmen. Indessen die Möglichkeit muß so lange zugegeben werden, bis man in demselben so viele Merkmale der Dichtung nachweisen kann, daß es unwahrscheinlich wird. Das ist nun also zu untersuchen: ob die Erzählung des Buches den Charakter einer erdichteten Geschichte in allen seinen Theilen an sich trägt?

1) Die Geschichte Tobi's von Ilgen, Einleitung, S. LXXV ff.

2) „Dioskorides sagt (II, 11.) von der Galle des Scorpio marinus, daß sie Augenentzündungen, und albugines, und jede Art Schwäche heile. Plinius (*H. N.* XXXII, 7.) sagt, indem er von dem Callionymus redet: Callionymi fel cicatrices sanat et carnes oculorum superuacaneas consumit. Von dem Coracinus heißt es bei ihm: Coracini fel excitat visum. Und von dem Scorpio marinus: Et marini scorpionis (fel) cum oleo vetere aut melle Attico incipientes suffusio-

siones discutit, inungi ter oportet intermissis diebus. Eadem ratio albugines oculorum tollit. Der arabische Arzt Rasis (lib. IX. cap. 27.) führt einen Fisch an, Sabot oder Alsabot, dessen Galle für Augenentzündungen helfe." Jlgen am a. O. S. LXVIII f.

3) „Höchstwahrscheinlich rührt das Räuchern zur Vertreibung der bösen Geister von den Persern her, von welchen die bösen Geister selbst zu den Juden gekommen sind; denn die Perser pflegen noch mit Rauchwerk die Dews zu vertreiben (Kleukers Zend-Avesta, Thl. 3. S. 233. 246.). — Cornelius Agrippa (*de occulta philosophia* III, 57.) zählt unter andern Mitteln, welche böse Geister vertreiben, auch suffumigationes auf, als fumum sulphuris, und suffitum fellis canis nigri." Jlgen am a. O. S. LXVII f. Zu jeder Zeit und fast unter allen Völkern waren Räucherungen beim Bannen oder Vertreiben böser Geister im Gebrauche.

§. 581.

Ob das Buch Tobiä eine ganz reine Dichtung erzähle?

Es ist zwar allerdings erlaubt, ja sogar nothwendig, bei solchen alten Erzählungen, wie das Buch Tobiä eine enthält, die Frage aufzuwerfen: ob bei allen historischen Unbilden, welche durch das Ganze verwebt sind, doch nicht ein wahres Factum zu Grunde liege? Aber nur dann hat man hinlänglichen Grund, diese Frage zu bejahen, wenn Data vorkommen, die in die wirkliche Geschichte eingreifen und in derselben noch zerstreut liegen. So kann man bei dem Buche Jonah für eine historische Grundlage entscheiden, weil sich von dem darin liegenden Mythus anderwärts unleugbare

Spu-

Spuren finden. Eben so ist es mit dem Buche Esther, bei welchem ebenfalls eine historische Grundlage angenommen werden kann, weil es in manchen Angaben an die wirkliche Geschichte fest geknüpft ist. Aber das ist nicht der Fall mit dem Buch Tobiä. Es steht gleichsam ganz isolirt von der Geschichte da. Was es uns erzählt, beruhet bloß allein auf ihm selbst. Dieß allein könnte aber doch noch nicht berechtigen, alles Historische darin abzuleugnen. Allein der Totaleindruck, welchen die Lesung desselben macht, ist ohnstreitig für die Meinung, daß wahre Geschichte nur verhüllt in demselben liege, nicht günstig. Vom Anfange bis zum Ende trägt fast alles das Gepräge der Dichtung, und diese legt sich noch deutlicher dar, wenn man tiefer in das Einzelne eingehet: a) die meisten vorkommenden Namen sind offenbar bedeutsam, und können daher keine historische Personen bezeichnen. Der Vater heißt טוֹבִי mein Guter, um den edlen und rechtschaffenen Charakter desselben zu bezeichnen. Er war frühzeitig Waise geworden und wurde von seiner Großmutter erzogen, und weil man es dem Fleiße und der Sorgfalt, welche diese auf seine Erziehung gewandt hatte, hauptsächlich zuschreiben soll, daß er ein so redlicher und braver Mann wurde, so führte diese den Namen Deborah (דְּבוֹרָה Biene). Sein Sohn heißt Tobiah (טוֹבִיָּה gütig ist Jehovah), um selbst in seinen Namen das Glück zu legen, welches ihm Jehovah auf seiner Reise und bei seiner Verheurathung und bei der Heilung seines blinden Vaters gab. Sein Begleiter heißt Azarjah (אֲזַרְיָה Gotthelf), weil ihm denselben Gott zum Freunde, Rathgeber und Helfer ge-

sandt

sandt hatte. Tobias Neffe (εξαδελφος), welchen der König Sanherib zum Oberschatzmeister und ersten Minister ernannt hatte, führt den Namen Αχιαχαρος (אֲחִיאַחֲרוֹן mein Vetter ist der Zweite, nämlich nach dem Könige), weil das Buch selbst von ihm sagt: κατεστησεν αυτον ὁ Σαχερδονος εκ δευτερας I, 22. Tobi's Anverwandter in Medien, bei welchem er heimlich die zehen Talente Silber hinterlegte und welcher sie ihm so getreulich verwahrte, heißt Γαβαηλ (גַּבָּאֵל *Tergum Dei*), weil er ein Mann war, auf dessen Ehrlichkeit sich Tobi mit Recht verlassen hat. b) Die Erzählung in dem Buche Tobiä ist sichtbar eine freie Nachbildung von der Leidens- und Errettungsgeschichte des Hiob. Mit dieser wird sie sogar in der lateinischen Version des Hieronymus (II, 12—15.) ausdrücklich in Parallele gesetzt, und auch Ilgen [1]) gesteht die Verwandtschaft zu. Hiob, so schreibt er, war reich und angesehen, dabei fromm und rechtschaffen, und vorzüglich wohlthätig gegen die Armen (Iob. XXXI, 16 ff.). Tobi ist, so lange er am Hofe Salmanassars ist, reich und wohlthätig, dabei fromm und ein eifriger Anhänger des Gesetzes; eine seiner ersten Tugenden aber ist Wohlthätigkeit gegen die Armen. Hiob wird arm, krank und elend wegen seiner Rechtschaffenheit. Auch Tobi wird durch seine Rechtschaffenheit arm, blind und elend. Hiob wird in seinem Elende von seiner Frau verspottet, weil er sich von seiner Anhänglichkeit an Gott und von seiner Frömmigkeit noch immer viel versprach. Auch Tobi muß von seinem Weibe den Vorwurf hören: wo ist denn nun der Gewinn von deiner

Mild-

Mildthätigkeit und von deinen guten Werken? Hiob muß sich nach einer Tradition, die sich in der alexandrinischen Uebersetzung findet, von seiner Frau ernähren lassen; Tobi wird auch in seiner Blindheit von dem Ertrag der Handarbeit seines Weibes ernährt. Hiob wird mismuthig, und wünscht sich mehrmals den Tod. Auch dieses thut Tobi, da ihn seine Frau für einen Heuchler hält. Hiob wird wieder gesund, und bekommt mehr Vermögen, als er vorher hatte. Auch Tobi wird wieder sehend, und kommt durch Wiedererhaltung seines in Verwahrung gegebenen Kapitals in einen neuen Wohlstand und seine Familie durch die vortheilhafte Heurath seines Sohnes in sehr glückliche Umstände. Das sind gewiß keine zufälligen Zusammentreffungen, sondern absichtliche Nachbildungen, durch welche der Glaube an eine historische Grundlage in dem Buche Tobiå vollends erschüttert wird. Denn was bleibt denn nach Abzug dieser Conformationen noch übrig, was man für historisch ansprechen dürfte? Es ist so äusserst wenig, daß es unmöglich wird, bestimmt anzugeben, was denn eigentlich das Faktische ist, welches der Erzählung des Buches zu Grunde liegt.

Das Sicherste ist also, in diesem Buche bloß Dichtung anzunehmen. Natürlich ist es, nach dem Zwecke derselben zu fragen; und kaum läßt sich übersehen, daß derselbe sehr allgemein ist. Der Verfasser wollte das menschliche Leben nach seinen beständigen Uebergängen von Glück zu Unglück, und von Unglück zu Glück darstellen. Das ist der Hauptgedanke, der in der Erzählung liegt. Die Lehre, welche hinein verwebt ist, ist

aber

aber die: wird auch der redliche, Gott liebende Mann mit den Seinigen unglücklich, so darf er nur seinen guten Grundsätzen getreu bleiben, sein Vertrauen auf Gott stärken und befestigen, und durch fleißiges Gebet die Hilfe desselben anflehen, so wird ihm gewiß Rettung zu Theil und Gottes Segen wird ihn auf die mannichfaltigste Art überströmen.

Dem Buche einen speciellern Zweck unterzulegen, gehet nicht wohl an. Die Absicht, bemerkt Eichhorn [2]), welche der Verfasser durch seine Dichtung erreichen wollte, war auf die sinnliche Darstellung des Grundsatzes gerichtet, daß das Gebet frommer gekränkter Menschen von der Gottheit erhört werde. Es wird nun zwar allerdings in dem Buche sehr viel gebetet, allein das war die Methode der damaligen erzählenden jüdischen Schriftsteller. Denn auch in dem Buche Esther, in dem ersten Theile des Buches Daniel, in den beiden ersten Büchern der Makkabäer wird eben so häufig gebetet; es müßten also diese Bücher den nämlichen Zweck gehabt haben.

1) Die Geschichte Tobi's von Jlgen, S. C ff.

2) Eichhorns Einleitung in die apokryph. Schriften des alten Testaments, S. 403.

§. 582.

Ueber den Verfasser und das Alter des Buches Tobi.

Nach Kap. XII, 20. sagt Raphael, ehe er verschwand, zu Tobi und seinem Sohne: schreibet Alles,

was

was vorgefallen ist, in ein Buch. Da nun in den drei ersten Kapiteln Tobi in der ersten Person erzählt, und K. XIII. ein Lobgesang Tobi's folgt, welcher den Eingang hat: Και Τωβιτ εγραψε προσευχην εις αγαλλιασιν και ειπεν, so fand man sich bewegen, zu glauben, daß Tobi selbst, nachdem er sein Gesicht wieder erhalten hatte, das Buch bis ans Ende des 13ten Kapitels geschrieben habe. Was aber Kap. XIV, 1 — 12. von Tobi's letzten Lebensjahren und von seinem und seiner Frau Tode und Begräbnisse erzählt sei, habe Tobiah hinzugefügt, und was am Schlusse (v. 12 — 15.) von Tobiahs Abzug nach Ekbatana und von seinem Ableben berichtet werde, das habe gleich nach seinem Tode ein Unbekannter, der eigentliche Herausgeber des Buches, hinzugethan [1].

Allein weder Tobi, noch sein Sohn Tobiah, noch ein anderer Schriftsteller aus dem Zeitraume, in welchen die Erzählung des Buches beide setzt, nämlich in die letzte Zeit des assyrischen, und in die Anfangszeit des babylonisch-chaldäischen Reiches, kann dasselbe geschrieben haben. Denn es kommen darin Ideen vor, die sich überhaupt erst im persischen Zeitalter entwickelt und gebildet, unter den Juden aber erst in sehr später Zeit allgemein verbreitet haben. Es sind die Vorstellungen von sieben Engelfürsten, von dem bösen Geiste Asmodi (אַשְׁמְדָי persisch Versucher = Ahriman), von der Verbannung böser Geister in die Wüsteneien Oberägyptens ꝛc. In keinem Falle kann also die Abfassung des Buches über die Zeit des Darius Hystaspis hinaufgesetzt werden; aber sie muß sogar in eine

weit

weit tiefere Zeit herabgesetzt werden. In den Orakeln des Zachariah, eines Zeitgenossen des Darius Hystaspis, sehen wir die persische Geisterlehre in ihrem ersten Eindringen in die Denkweise der Juden; aber wie ganz anders erscheint da die Sache, als in unserm Buche, worin die jüdische Angelologie und Dämonologie schon so ausgebildet liegt, als sie erst nach dem Ende des persischen Zeitalters war. Es gehörte auch gewiß eine so lange Zeit dazu, bis sie sich so weit ausbildete und allgemeiner Volksglaube wurde; als gemeiner Volksglaube tritt sie aber ganz sichtbar in unserm Buche hervor.

Man hat aber noch einen andern dringenden Grund, die Abfassung des Buches über das Ende des persischen Zeitalters herabzusetzen. Schwerlich läßt sich die Richtigkeit der oben [2]) aus Strabo mitgetheilten Notiz bezweifeln, daß die Stadt Rages, wo Tobi bei einem Anverwandten die zehen Talente Silber in Verwahrung gelegt haben soll, erst von Seleucus Nikator erbauet worden sei. Hieraus ergiebt sich weiter: daß der Verfasser des Buches erst eine lange Zeit nach Seleucus Nikator gelebt haben kann, als sich schon der Ursprung der Stadt Rages in das Dunkel der Vorzeit verloren hatte und man den Fehlgriff begehen konnte, diese Stadt schon zur Zeit des assyrischen Königes Salmanassar als bestehend darzustellen. Eichhorn [3]) hält es sogar für ungewiß, ob das Buch noch vor Christi Geburt aufgezeichnet worden sei. Zwar thun Philo und Josephus desselben keiner Meldung, auch ist es sehr zweifelhaft, ob, wie man vorgegeben hat, sich im

im Neuen Testamente Spuren von dem Gebrauche dieses Buches befinden (vgl. Matth. VII, 12. Luc. VI, 31. mit Tob. IV, 23. — Apoc. XXI, 18. mit Tob. XIII, 16—22.); aber es ist keine Nothwendigkeit da, warum Philo, Josephus und das Neue Testament von diesem Buche einen Gebrauch hätten machen müssen, und wäre es erst in der christlichen Epoche zum Vorschein gekommen, so könnte es zwar allerdings noch einen Platz in dem Anhange der alexandrinischen Version erhalten haben; allein es müßte in Ansehung seiner Qualification auf einer noch niedrigern Stufe, in gleicher Stelle mit den Pseudepigraphen stehen, welche wir aus dem ersten und zweiten Jahrhunderte übrig haben. Sprache, Darstellungsart und auch gewissermaßen Inhalt sprechen aber für ein höheres Zeitalter und man muß es also noch in die makkabäische Periode hinaufsetzen. Der Verfasser desselben kann kein ägyptischer Jude gewesen sein, weil sich von den besondern Eigenthümlichkeiten, welche die alexandrinischen Juden in ihrer Denkungsart und auch in ihrer Sprache und Darstellung hatten, nichts in dem Buche offenbaret. Er war entweder ein palästinensischer Jude, vielleicht ein Galiläer, weil er das damalige Galiläa zum Vaterlande Tobi's und denselben zu einem treuen Beobachter des göttlichen Gesetzes unter seinen abtrünnigen Volksgenossen machte, oder ein babylonischer Jude, weil er zum Hauptschauplatz der Geschichte Ninive und Medien macht.

1) Calmet *Dissert.* T. II. S. 124. Huet sagt von dieser Meinung: *consentit sanior pars interpretum*, s. dessen *Demonstrat. Euang.* S. 360.

2) Eich-

2) Eichhorns Einleitung in die apokryphischen Schriften des alten Testaments, S. 408. Anmerk. i.

3) s. oben S. 2481.

§. 583.

Ueber die Grundsprache des Buches.

Ob der gegenwärtige griechische Text des Buches eine Originalschrift oder Uebersetzung sei? soll nach Eichhorn [1]) unentschieden gelassen werden. Origenes [2]) kennt nur ein griechisches Exemplar des Buches, und berichtet dabei, daß auch die Juden seiner Zeit das Buch nicht chaldäisch besaßen. Dagegen hatte aber Hieronymus einen chaldäischen Text des Buches in Händen, der zwar selbst nicht mehr vorhanden ist, aber doch die Uebersetzung, welche Hieronymus davon gemacht hat [3]). Dieß scheint vorauszusetzen, daß Hieronymus diesen chaldäischen Text für die Urschrift gehalten hat. Aber ausserdem ist das Buch noch zweimal hebräisch vorhanden und sowohl einzeln [4]) als in der londner Polyglotte abgedruckt. Diese zwei hebräischen Texte können nun zwar unmöglich für die Originalschrift gehalten werden, und auch der chaldäische Text, welchen Hieronymus übesetzte, kann nicht für die Quelle unsers griechischen Textes angesehen werden; aber dennoch läßt sich die Originalität desselben nicht bestimmt behaupten. Schon der Umstand, daß der Verfasser des Buches ein palästinensischer oder babylonischer Jude war, läßt vermuthen, daß er nicht in der griechischen Sprache geschrieben habe. Ausserdem hat auch noch Ilgen

gen [5]) in unserm griechischen Texte einige Stellen entdeckt, wo ein hebräischer Grundtext deutlich durchschimmert. Es kommen nämlich Stellen vor, die nicht anders einen Sinn geben, als wenn man sich hebräische Worte denkt, die ein Uebersetzer nicht richtig faßte: K. III, 6. betet Tobi zu Gott: *και νυν κατα το αρεϛον ενωπιον σε ποιησον μετ' εμε*, so handle nun mit mir, wie es dir wohlgefällt; allein Tobi spricht nicht bedingt oder wunschweise, sondern sein Verlangen ist bestimmt. Man denke sich aber im Original כִּרְצוֹנְךָ, so sieht man gleich, daß der Uebersetzer hätte übertragen sollen: *κατα την χαριν σε*, nach deiner Gnade. K. IV, 19. heißt es: *διοτι παν εθνος εκ εχει βελην, αλλ' αυτος ὁ κυριος διδωσι παντα τα αγαθα* denn kein Volk hat einen Willen, sondern er, der Herr, giebt alles Gute. Allein Tobi spricht bloß zu seinem Sohne, und er kann, weil er ihm Vorschriften des Rechtverhaltens giebt, nicht von ganzen Völkern reden, sondern von den Menschen, wie es jedem einzelnen von ihnen mit seinen Planen und Wünschen in der Welt zu ergehen pflegt. Man könnte nun zwar vermuthen, daß *παν εθνος* aus der Abbreviatur *πας ανθος* (*ανθρωπος*, welche Lesart wirklich in der von Seb. Münster herausgegebenen hebräischen Uebersetzung ausgedrückt ist) entstanden sei; allein es läßt sich auch der hebräische Grundtext denken: כִּי לֹא בְחֵיל חֲכַל עֵצָה denn in Keines Kraft stehet sein Plan oder Vorhaben (Keiner kann aus eigener Kraft seine Plane ausführen). Der Uebersetzer hat aber חַיִל in der Bedeutung Volk (eigentlich Kriegsvolk, Kriegsmacht, Obad. 20.) genommen, wie

wie der alexandrinische Uebersetzer bei Ies. LX, 5. — Kap. V, 18. macht die über die sich verzögernde Zurückkunft ihres Sohnes in Unruhe gesetzte Hannah ihrem Manne Vorwürfe, daß er denselben nach Medien, um das Geld zu holen, gesandt habe, und sie sagt nun unter andern nach dem griechischen Texte: *αργυριον τω αργυριω μη φθασαι, αλλα περιψημα τȣ παιδιȣ ἡμων γενοιτο*, das (in Medien niedergelegte) Geld soll nicht zu (unserm übrigen) Gelde kommen, sondern soll ein Opfer für unsern Sohn werden, es soll verloren sein, wenn wir nur unsern Sohn wieder hätten. Allein das Buch stellt den Tobi und seine Frau in dem damaligen Zeitpuncte so verarmt dar, daß diese nicht von ihrem noch übrigen Gelde sprechen konnte. Dieß fühlte schon Grotius und schlug deshalb eine, aber nicht zu billigende, Verbesserung des griechischen Textes vor. Man denke sich im Hebräischen כֶּסֶף לְהכסף אַל יִקְדֹּם, so läßt sich die ganze Schwierigkeit lösen. Das unpunctirt gelassene Wort sprach der Verfasser der griechischen Version לְהַכֶּסֶף aus; diese Zusammensetzung ist zwar ungrammatisch (es müßte mit Elision des ה art. heissen לַכֶּסֶף); aber entweder hat dieß der Uebersetzer nicht gefühlt, oder er war in Verlegenheit und bürdete seinem Original einen grammatischen Fehler auf. Er hätte aber aussprechen sollen: לְהִכָּסֵף (Inf. Niph. von כָּסַף verlangen, begehren) und also wörtlich so übersetzen: das Geld sollte, um begehrt zu werden, nicht vorankommen, nicht den Vorrang haben, sondern es sei ein Opfer für unsern Sohn, d. h. wir sollten lieber unsern Sohn bei uns behalten haben, als

in dem Verlangen nach dem Gelde denselben nach Medien reisen lassen; lieber das Geld aufopfern sollen. — Kap. IX, 6. kommt Gabael aus Rages mit dem Azarjah noch während der Hochzeitfeierlichkeiten in Ekbatana bei Raguel und Tobiah an, und es heißt weiter: και ευλογησε Τωβιας την γυναικα αυτȣ, und Tobiah segnete (pries glücklich oder lobte) seine Frau. Allein wie kann man da eine Consequenz finden? Drusius und Grotius (welchen auch Jahn [6]) beistimmt) wollten den Text so verbessern: και ευλογησεν Τωβιαν και την γυναικα αυτȣ, er machte dem Tobiah und seinem Weibe seine Glückwünsche; auch gab man die Vermuthung Preiß, daß durch einen Schreibfehler Τωβιας für Σαρραν stünde: Gabael stattete der Sarah, seinem (des Tobiah) Weibe, seinen Glückwunsch ab. Allein solche gewaltsame kritische Operationen dürfen nur vorgenommen werden, wenn kein anderer Ausweg offen ist. Denken wir uns im Hebräischen: וַיְבָרֵךְ טוֹבִיָּה אֶת אִשְׁתּוֹ und er (Gabael) machte (nach seiner Ankunft) dem Tobiah nebst seinem Weibe seinen Glückwunsch, so ist alles auf einmal aufgeklärt. Der griechische Uebersetzer nahm אֶת als die nota accusatiui, da sie doch als nota ablatiui stand, eben deswegen mußte er nun טוֹבִיָּה für den Nominativ ansehen, welches das Wort nicht war, sondern der Accusativ. Dieß Beispiel ist gewiß entscheidend. Kap. VI, 9. lesen wir: ὡς δε προσηγγισαν τη Ραγη, als sie (Tobiah und sein Begleiter Azarjah) sich Rages näherten; allein nach v. 12. wollten sie erst von dem Orte, der hier gemeint ist, nach Rages reisen, und aus Kap. VII, 1. erhellt, daß es die Stadt

Ek-

Ekbatana war, welcher sie sich näherten. Wie kommt nun aber Rages in den griechischen Text? Bloß durch Annahme eines hebräischen Grundtextes läßt sich diese Frage auf eine genügende Weise beantworten. In demselben stand אֶל הָעִיר, was auch de Wette [7]) wahrscheinlich findet, und somit also auch ein hebräisches Original des Buches annimmt. Der Verfasser des Buches hatte aber Statt Ekbatana bloß הָעִיר gesetzt, weil Ekbatana, wie alle Hauptstädte, κατ' εξοχην bloß die Stadt genannt zu werden pflegte. Ilgen vermuthet nun einen Schreibfehler in dem Exemplar, aus welchem unser griechischer Text geflossen ist: er meint, die drei letzten Buchstaben wären versetzt gewesen, so daß der Uebersetzer אל הרעי vor sich hatte; und er nahm רְעִי für einerlei mit רְעוּ Ραγαυ (Iud. I, 5. 35.), Ραγα, Ραγαι. Allein so sehr braucht man die Sache nicht zu erschweren. Der Uebersetzer, der mit dem Hauptinhalte des Buches schon bekannt war, wußte, daß das Ziel der Reise Rages in Medien war; er meinte also, als er im Uebersetzen bis zu dieser Stelle gekommen war, die beiden Reisenden wären schon in der Nähe dieser Stadt, und daher entschlüpfte ihm nun unwillkührlich der Name Rages, oder, verfuhr er absichtlich, so wollte er das unbestimmte הָעִיר verdeutlichen. Diese Beweise, darf man mit Ilgen sagen, werden hinreichend sein, daß wir in unserm griechischen Texte keine griechische Originalschrift besitzen, sondern nur eine Uebersetzung, welche ein hebräisches Original anerkennt.

1) Eichhorns Einleitung in die apokryph. Schriften des A. Testaments, S. 415.

2) Origenis *Epist. ad Africanum.*

3) Hieronymi *Praef. in Tob. mirari non desino exactionis vestrae instantiam; exigitis enim, vt librum sermone chaldaeo conscriptum ad latinum stilum traham, librum vtique Tobiae, quem Hebraei de catalogo diuinarum scripturarum secantes his, quae hagiographa memorant, manciparunt. Feci satis desiderio vestro, non tamen meo studio. Arguunt et nos Hebraeorum studia, et imputant nobis contra suum canonem latinis auribus ista transferre. Sed melius esse judicans, Pharisaeorum displicere judicio, et Episcoporum jussionibus deseruire, institi vt potui. Et quia vicina est Chaldaeorum lingua sermoni hebraico, vtriusque lingua peritissimum loquacem reperiens, vnius diei laborem arripui, et quidquid ille mihi hebraicis verbis expressit, hoc ego accito notario sermonibus latinis exposui.* Schwerlich läßt sich leugnen, daß entweder Hieronymus selbst dieses chaldäische Exemplar des Buches, welches er aus der mündlichen hebräischen Uebertragung seines Dollmetschers seinem Amanuensis lateinisch dictirte, für die Urschrift des Buches gehalten hat, oder daß es doch diejenigen, welche die lateinische Version von ihm begehrten, dafür angesehen haben. Wenn man nun auch hieraus Veranlassung nehmen wollte, wirklich ein chaldäisches Original des Buches anzunehmen, so müßte doch zugleich angenommen werden, daß die chaldäische Urschrift zuerst in das Hebräische übersetzt und dabei zugleich überarbeitet worden, und daß erst aus dieser hebräischen Version unser griechischer Text geflossen ist. Denn die lateinische Version des Hierony-

nymus, welche noch gegenwärtig in der Vulgata stehet, weicht von unserm griechischen Texte so wesentlich ab, daß beide unmöglich aus einerlei Quelle hervorgegangen sein können. Ueberdem hat Ilgen bei vielen Stellen nachgewiesen, daß das chaldäische Exemplar, woraus Hieronymus übersetzt hat, ebenfalls eine Uebersetzung aus einem hebräischen Texte war. Man hat also zu der Annahme einer chaldäischen Urschrift des Buches Tobi gar keinen Grund. Zwar war dieses Idiom in dem Zeitpuncte, aus welchem das Buch Tobi stammt, das gemeinübliche; aber mancher Jude konnte doch noch hebräisch schreiben und schrieb auch wirklich hebräisch, wie die in die makkabäische Periode fallenden Psalme, das Buch Esther, die beiden ersten Bücher der Makkabäer ꝛc. beweisen.

4) Diese zwei von einander verschiedenen hebräischen Texte des Buches haben Paul Fagius und Sebastian Münster in Deutschland bekannt gemacht. Paul Fagius fügte seine Edition den *Sententiis Ben Sirae* 1542. 4. bei, vorher war aber diese Uebersetzung schon besonders zu Constantinopel 1517. 4. gedruckt worden. Nach Ilgen hat sie einen Juden zum Verfasser und sie wurde aus unserm griechischen Texte gemacht. Ilgen setzt den Uebersetzer in das 12te Jahrhundert und nach Constantinopel; s. das Buch Tobi's von Ilgen, S. CXXXVIII — CXLIV. — Einen andern hebräischen Text des Buches Tobi's lieferte Sebastian Münster zu Basel 1542. 8., welcher Ausgabe noch mehrere andere nachfolgten. Nach Ilgens darüber angestellten tiefgehenden Untersuchungen ist das keine Uebersetzung, sondern eine Originalschrift, worüber unten noch mehr die Rede sein wird. Fabricius und Eichhorn halten den Verfasser für einen Christen, Ilgen beweist aber, daß er ein Jude war, wahrscheinlich ein in Italien lebender Jude, der nicht über das 5te Jahrhundert herabgesetzt wer-

den

den darf; s. die Geschichte Tobi's von Ilgen, S. CCXVII — CCXLIV. Huetius (*Dem. Euang.* S. 362.) besaß in Manuscript noch einen dritten hebräischen Text von unserm Buche, der nach seiner Versicherung von beiden verschieden war, sich aber doch dem von Münster edirten mehr näherte. Wohin dieses Manuscript gekommen ist, kann ich nicht sagen.

5) Ilgen am a. Orte, S. CXXII ff.

6) Jahns Einleitung in die göttl. Bücher des a. Bundes, Thl. 2. Abschn. 3. u. 4. S. 901.

7) Augusti's und de Wette's Uebersetzung des alten Testaments, b. d. St.

§. 584.

Besondere Erscheinungen in dem griechischen Texte des Buches Tobi.

In dem griechischen Texte des Buches Tobi's bieten sich einige auffallende Erscheinungen dar, die auf keine Weise für bloß zufällig angesehen werden können [1]. Am Anfange des Buches (K. I, 1 — III, 6.) erzählt Tobi von sich selbst in der ersten Person, in dem übrigen Theile des Buches wird aber von ihm in der dritten Person erzählt. Es läßt sich doch kaum denken, daß der Verfasser des Buches zuerst den Gedanken gefaßt hätte, die Geschichte in Tobi's eigenem Namen zu erzählen, dann aber, nachdem er schon vielerlei Sachen auf diese Weise berichtet hatte, aus Vergessenheit in die dritte Person gefallen sei. Denn in weiter nichts als in Vergessenheit oder Nachlässigkeit dürfte man den Grund suchen; eine andere Ursache des Wech-

Wechsels der erzählenden Person läßt sich nicht aussinden. Was aber diese Sache noch merkwürdiger macht, ist der Umstand, daß in der von Hieronymus aus dem Chaldäischen gemachten lateinischen Version schon gleich vom Anfange an von Tobi in der dritten Person erzählt wird. Zwar meint Jahn [2]), diese Umänderung hätte sich Hieronymus erlaubt oder vielmehr sie wäre eine Folge davon gewesen, daß Hieronymus nach den Worten eines ihm vorsprechenden hebräischen Dollmetschers aus dem Stegreife dictirte. Allein bei dieser Art zu übersetzen hatte gewiß Hieronymus genug zu thun, die ihm hebräisch vorgesprochenen Worte aufzufassen und, wie er sie vernahm, überzutragen, ohne daß er daran denken konnte, die Form der Erzählung zu ändern.

Aber nicht bloß darin unterscheidet sich der Theil Kap. I, 1 — III, 6. von dem folgenden, sondern zwischen beiden werden auch historische Widersprüche wahrgenommen. Tobi wohnt in Niniveh I, 10. Da er sich eine Zeitlang vor Sanherib verborgen hat, kommt er nach dessen Ermordung wieder nach Niniveh I, 22. Nachdem er blind geworden, wandert er aus nach Elymais II, 10. [3]). Und gleichwohl sagt der junge Tobiah, da er in Ekbatana ankommt, daß er von Ninive komme VII, 3. Da er mit seiner Frau zurückreist zu seinem Vater, so ist dieser in Niniveh XI, 16. 17. Auch warnt der Vater seinen Sohn, daß er nach seinem Tode nicht in Niniveh bleiben möchte XIV, 10. vgl. 8. — K. I, 6. erzählt Tobi, daß er einzig und allein mit seinem Zehenten nach Jerusalem gewandert

sei;

sei; K. V, 13. sagt er aber zu Azarjah, daß er mit Ananjah und Jonathan gemeinschaftlich nach Jerusalem gewallfahrtet und die Zehenten dahin gebracht habe [4]). —

Wie lassen sich diese Erscheinungen erklären? Bloß durch die zwei Annahmen: a) daß das griechische Buch Tobiah aus einem hebräischen Original geflossen ist, welches ein fragmentarisches d. h. aus heterogenen Stücken zusammengesetztes Werk war, und b) daß es mehrere Bearbeitungen der Geschichte, welche in unserm Buche Tobia enthalten ist, oder wenn man den Ausdruck gebrauchen will, mehrere Formen oder Editionen oder Recensionen des Buches gegeben hat.

1) Ilgens Geschichte Tobi's, S. CIX ff.

2) Jahns Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes, Thl. 2. Abschn. 3 und 4. S. 907.

3) Statt ἕως ὃ ἐπορευθην wollen zwar Einige in dieser Stelle mit Drusius: ἕως ὃ ἐπορευθη sc. Αχιαχαρος lesen, so daß nicht von einer Auswanderung Tobi's nach Elymais, sondern von einer Wohnortsveränderung des Achiacharon die Rede wäre. Diesen Ausweg hat man schon in sehr frühen Zeiten gesucht, um diesen Widerspruch aus der Erzählung zu bringen, denn die Versio Itala drückt wirklich die Lesart ἐπορευθη sc. Αχιαχαρος aus. Allein sonst hat man kein Zeugniß für dieselbe, und sie kann auch deswegen nicht angenommen werden, weil sie uns in einen neuen, nicht leicht zu lösenden, Widerspruch verflicht. Denn nach K. XI, 18. war Achiacharon nicht in Elymais, sondern in Ninive und machte bei Tobi einen Besuch.

4) Ilgen zählt noch mehrere Widersprüche zwischen beiden Theilen des Buches auf, aber die übrigen sind zweifelhaft und, wie Jahn sich ausdrückt, zu gesucht.

§. 585.

Die muthmaßliche Urform des Buches Tobiä.

Wir sind also genöthiget, mehrere Formen anzunehmen, in welchen das Buch Tobiä vorhanden war und aus welchen sich erst unser griechisches Buch Tobiä entwickelt hat. An sich selbst ist diese Annahme gar nicht von der Art, daß man im voraus ein ungünstiges Urtheil gegen sie fassen könnte. Denn wir haben ja in dem Kreise der spätern jüdischen Literatur viel andere Beispiele von solchen Metamorphosen. Es treten aber in dem gegenwärtigen Falle noch besondere Umstände ein, welche die Sache nicht bloß wahrscheinlich machen, sondern als völlig gewiß vor die Augen legen. Wir besitzen nämlich von dem Buche Tobiä viele alte Uebersetzungen, die man zwar so heißt, weil wir gewohnt sind, uns unser griechisches Buch Tobiä als die Urschrift zu denken; aber die wenigsten sind Uebersetzungen aus demselben, sondern sind wesentlich davon verschieden, und wenn auch die meisten keinen Originaltext enthalten, sondern dennoch Uebersetzungen sind, so sind sie doch aus andern Bearbeitungen der Geschichte Tobi's geflossen.

Die Urform des Buches scheint eine in hebräischer Sprache abgefaßte Geschichtserzählung gewesen zu sein, worin der Verfasser derselben den Tobi selbst seine eigene

gene und die Geschichte seines Sohnes bis zu dessen Verheurathung und Zurückkunft nach Ninive erzählen ließ. Damit hat sich wahrscheinlich das Buch geendiget, oder, wenn auch noch von Tobi's letzten Lebensjahren und Tode und seines Sohnes Auswanderung nach Ekbatana und Absterben Bericht gegeben war, so hat es der Verfasser in einer andern Erzählungsform als Anhang hinzugethan. Aus dieser Urschrift ist der erste Theil unseres griechischen Buches Kap. I, 1 — III, 6. geflossen, und darin war die Sache so erzählt, daß Tobi nach seiner Erblindung von Niniveh weg- und nach Elymais gegangen sei und von da aus seinen Sohn nach Rages in Medien gesandt habe, um die zehen Talente Silbers abzuholen.

Es läßt sich zwar nicht mit gänzlicher Gewißheit behaupten, daß dieß die allererste Form des Buches war, aber doch ist es sehr wahrscheinlich, weil die darin gebrauchten Personennamen, die in den folgenden Bearbeitungen der Geschichte Tobi's zum Theil sehr abgeändert sind, der erzählten Geschichte am angemessensten sind. Ilgen [1]) trägt kein Bedenken, selbst den Tobi für den Verfasser zu halten; allein da wir es nicht gelten lassen können, daß Tobi eine historische Person war, so können wir dieser Meinung, gegen welche sich noch manches andere sagen läßt, nicht beipflichten. Durch welchen Zufall von dieser muthmaßlichen Urform des Buches der zweite größere Theil verloren gegangen ist, läßt sich kaum errathen. Vielleicht sollte es abgeschrieben werden, und der Abschreiber kam, entweder durch seinen

nen Tod oder durch ein anderes Hinderniß unterbrochen, nur bis zu K. III, 6. nach unserm griechischen Texte; das Original verlor sich aber und nur dieses Fragment der Copie erhielt sich.

1) Ilgens Geschichte Tobi's, S. CXXXIV f.

§. 586.

Erste Ueberarbeitung des Buches in hebräischer Sprache.

Ehe aber das Urexemplar des Buches verloren gegangen ist, wurde dasselbe in hebräischer Sprache überarbeitet und in eine etwas andere Form gegossen. Von dieser ersten Ueberarbeitung haben wir den größern Theil noch in unserm griechischen Texte von Kap. III, 7. an [1]). Man ersieht aus derselben, daß der Verfasser den Zweck hatte, der Geschichte eine mehr moralische Tendenz zu geben. Dieß war auch wohl die Ursache, warum er das Buch zu überarbeiten beschlossen hat. Ausserdem gab er aber auch der Geschichte die veränderte Darstellung, daß er den Tobi nach seiner Erblindung in Niniveh bleiben ließ. Er wollte dadurch der Erzählung mehr Wahrscheinlichkeit geben, indem er es ohne Zweifel für unangemessen hielt, einen blinden, ganz mittellos gewordenen, Mann nach Elymais reisen zu lassen. Es wäre sonderbar, ihn wegen dieser Abänderung zur Rechenschaft zu stellen, da er gewiß in dem Buche nur eine erdichtete Geschichte gefunden und sich also nicht verantwortlich zu machen geglaubt hat, wenn er sie in diesem Puncte verbesserte. Er muß auch in dem ersten geringeren Theile seines

Buches, welchen wir nicht mehr haben, die Sache so erweitert haben, daß er nicht bloß den einzigen Tobi aus dem Reiche Israel nach Jerusalem wallfahrten und den Zehenten für die Priester des Jehovah dahin bringen ließ, weil er wußte, daß zu jeder Zeit mehr treue Verehrer des Jehovah in dem Reiche der abgefallenen Stämme vorhanden waren.

1) Jlgens Geschichte Tobi's, S. CXXXV f.

§. 587.

Ursprung des hebräischen Originals, aus welchem unser griechischer Text geflossen ist.

Diese erste Ueberarbeitung des Buches ist mit der Urform desselben theilweise in dem hebräischen Exemplar zusammengeflossen, aus welchem in der Folge unsere griechische Version gemacht wurde. Jemand wollte die Urform des Buches abschreiben, kam aber, durch ein anderes Geschäft oder durch den Tod verhindert, nur bis zu Kap. III, 6. Das Fragment seiner Copie wurde einem Andern in die Hände geführt, und dieser wollte es, um den leeren Raum der Rolle nicht ungebraucht zu lassen, ergänzen; aber er besaß nicht die Urform des Buches, sondern bloß die erste Ueberarbeitung. Aus dieser trug er nun wörtlich genau das Fehlende nach, wodurch nicht nur das Misverhältniß entstand, daß in dem ergänzten Stücke von Tobi in der dritten Person geredet wird, sondern auch die oben (S. 2509) bemerkten Widersprüche in die Erzählung gebracht wurden.

Derje-

Derjenige, welcher weiß, daß z. B. auch manche Handschriften des Neuen Testamentes aus zweierlei und in Ansehung der Textqualification wesentlich von einander verschiedenen Originalen zusammengesetzt sind, kann gegen diese Vorstellungsart durchaus keine gegründete Einwendung machen. Das schönste Analogon liefert uns abes selbst unser Buch [1]). Der Abschreiber der syrischen Uebersetzung unsers griechischen Buches hatte einen verstümmelten Codex vor sich, der nicht weiter reichte, als bis zu Kap. VII, 11. Von diesem Verse an sahe er sich genöthiget, aus einem andern, wesentlich verschiedenen, syrischen Texte des Buches seine Arbeit fortzusetzen [2]).

Eigentlich genommen, kann man also von einem Verfasser unsers aus dieser Compilation geflossenen Buches Tobi's gar nicht sprechen. Was oben (§. 582.) von dem Verfasser des Buches gesprochen worden ist, gilt also im eigentlichen Sinne nur von den zwei Urhebern der Urform und der ersten Ueberarbeitung des Buches. So wie aber diese palästinensische oder babylonische Juden waren, so war es auch der unbekannte Abschreiber, welcher aus beiden den hebräischen Text zusammengesetzt hat, aus welchem unser griechischer Text hervorgegangen ist.

1) Ilgens Geschichte Tobi's, S. CXX f.

2) In dem *Cod. Vsser.* steht am Rande: Bis hieher haben wir aus einem Exemplare abgeschrieben, welches aus den *LXX* übersetzt worden ist. Da aber dieses verstümmelt war, und wir weiter nichts auftreiben

ben konnten, so sahen wir uns genöthiget, das übrige aus einem andern Exemplar abzuschreiben. Was also von hier an bis ans Ende folgt, ist aus einer andern Ausgabe. S. *Var. Lectt.* in *Polyglott. Waltonii*, S. 43.

§. 588.

Zweite Ueberarbeitung des Buches in hebräischer Sprache.

Die zweite Ueberarbeitung des Buches kennen wir aus der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus, welche er aus einem chaldäischen Texte gemacht hat, und welche gegenwärtig in der Vulgata stehet. Der chaldäische Urtext, welchen Hieronymus gebrauchte, war aber, wie Ilgen bewiesen hat [a]), kein Originaltext, sondern Uebersetzung aus dem Hebräischen. Auch diese zweite Ueberarbeitung des Buches ist also in hebräischer Sprache gemacht worden. Der Urheber derselben hat die erste Ueberarbeitung (§. 586.) zur Grundlage genommen, daher er gleich vom Anfange an von Tobi in der dritten Person erzählt. Er hat sich aber große Freiheiten sowohl in den Namen, und in der Darstellung der Vorfälle, als durch Zusätze und Auslassungen erlaubt. Hiebei mag er eines Theils von der mündlichen Tradition, in welcher sich die Geschichte Tobi's in manchen Puncten bald anders gestalten mußte, ausgegangen sein, meistens ist er aber sichtbar seiner eigenen Willkühr gefolgt. Was man auf diese Rechnung schreiben darf, giebt durchgehends die Absicht zu erkennen, die Erzählung wahrscheinlicher und glaublicher zu machen.

a) Er

a) Er ändert Namen um: Tobi heißt, wie sein Sohn, Tobiah; die Frau des Raguel heißt Channah, nicht Edna; Achiacharon heißt Achior. b) Er hat andere historische Angaben: Tobi wird nicht 158 Jahre, sondern nur 102 Jahre alt; Tobiah wird nicht 127 Jahre alt, sondern nur 99 Jahre; Tobi deponirt nicht die 10 Talente bei Gabael, sondern er leihet sie ihm; diese 10 Talente hat Tobi nicht durch seine Geschäfte mit dem königlichen Hofe verdient, sondern der König hat sie ihm geschenkt; als Tobi in königliche Ungnade gefallen war, entflieht er nicht allein, sondern mit Weib und Kind; Tobi verliert sein Augenlicht nicht durch den Unrath von Sperlingen, sondern von Schwalben; Sarah will sich nicht erhenken, sondern sie fastet in ihrem Oberzimmer drei Tage lang; Raphael reist nach Rages nicht mit Einem Sklaven, sondern mit vieren; Sarah trifft nicht gleich am nämlichen Tage in Ninive ein, sondern erst nach 7 Tagen; Tobi und sein Sohn sollen das, was ihnen widerfahren, nicht aufschreiben, sondern erzählen. c) Manches hat der Ueberarbeiter ausgelassen: er sagt nicht, daß Achiacharon den Tobi eine Zeitlang ernährt hat, nichts von den mislungenen Versuchen der Aerzte, dem Tobi wieder zu seinem Gesichte zu verhelfen; er sagt nicht, daß Haman dem Achiacharon etwas Böses erwiesen habe, und daß Tobiah die Zerstörung Ninive's erlebt habe. d) Manches hat aber der Ueberarbeiter hinzugethan: die weitläuftige Parallele zwischen Tobi und Hiob (Kap. II, 12—15. Vulg.), den Segen des Gabael (IX, 9—11.). Auch das Danklied des Tobi kann erst dieser Ueberarbeiter hinzugethan haben. Es ist zwar auch im grie-

griechischen Texte, der von K. III, 7. an die erste Ueberarbeitung zur Quelle hat, befindlich; aber es ist erst, wie sich weiter unten ergeben wird, durch eine spätere Interpolation hineingekommen. e) Nicht selten ist der Text in eine andere, bald bessere, bald schlechtere Form gegossen, z. B. die Rede des Raguel bei dem Heurathsantrage K. VII, 9—14., die Unterhaltung des Tobi mit dem Engel K. V, 11—19. f) Insonderheit ist bisweilen der Text in die Kürze gezogen, z. B. die Vermahnung des Tobi an seinen Sohn K. IV., die Rede desselben zu dem Engel K. V, 10—13. g) Dagegen ist auch bisweilen der Text erweitert, z. B. K. III, 10—23. vgl. im Gr. K. III, 10—15. — K. IX, 7—12. vgl. im Gr. K. IX, 6. — K. V, 5—9. vgl. im Gr. K. V, 4—8. h) Im Ganzen hat aber diese Ueberarbeitung noch eine stärkere moralische Tendenz, als die erste.

1) Ilgens Geschichte Tobi's, S. CXLIV — CXLVI.

§. 589.

Griechische Uebersetzung dieser zweiten Ueberarbeitung des Buches.

Ausser der chaldäischen Uebersetzung, welche von dieser zweiten Ueberarbeitung gemacht und hernach von Hieronymus in das Lateinische übergetragen wurde, muß schon frühzeitig, wahrscheinlich in Aegypten, auch eine griechische Uebersetzung gemacht worden sein. Denn a) in den *Constitt. apostoll.* l. 1. c. 1. wird aus dem Buche Tobi die Stelle angeführt: ὃ συ μισεις ὑφ' ἑτερȣ σοι γε-

γενεσθαι, συ αλλῳ ȣ ποιησεις. Dieß ist offenbar kein Citat aus unserm griechischen Texte; denn da heissen K. IV, 15. die Worte: και ὁ μισεις, μηδενι ποιησης. Dagegen trifft das Allegat wörtlich mit der Vulgata überein, wo wir lesen: *quod ab alio oderis fieri tibi, vide ne tu aliquando alteri facias.* Die lateinische Uebersetzung des Hieronymus kann nun eben so wenig als die chaldäische Version und als das hebräische Original die Quelle dieses Citats sein, sondern es muß eine griechische Uebersetzung dieser zweiten Ueberarbeitung des Buches vorhanden gewesen sein, aus welcher dieses Citat wörtlich genommen ist. b) In keinem Theile des Buches stimmt die lateinische Version des Hieronymus mit unserm griechischen Text so genau überein, als in dem Dankliede K. XIII. Nun ist es aus des Hieronymus eigenen Worten gewiß, daß er bei seiner Version unsern griechischen Text nicht gebraucht hat. Folglich muß eine nähere Verwandtschaft des chaldäischen Textes, welchen Hieronymus übertrug, und des hebräischen Urtextes, woraus dieser chaldäische geflossen war, in diesem Stücke mit unserm gegenwärtigen griechischen Buche angenommen werden. Da aber in allen übrigen Theilen des Buches unser griechischer Text und die Version des Hieronymus weit entfernter von einander stehen; so muß angenommen werden, daß gerade bei diesem Dankliede ein näherer Berührungspunct Statt fand. Das hebräische Original dieser zweiten Ueberarbeitung des Buches, oder den als Uebersetzung daraus geflossenen chaldäischen Text, aus welchem Hieronymus arbeitete, hat nun gewiß der Verfasser unserer griechischen Version nicht gebraucht.

Daher muß denn entweder angenommen werden, daß er dieses Danklied aus einer andern schon vor ihm vorhanden gewesenen griechischen Uebersetzung des Buches, welche nichts anders als eine Uebersetzung dieser zweiten Ueberarbeitung des Buches gewesen sein kann, eingeschaltet habe, oder man muß annehmen, daß unsere griechische Version erst in der Folge aus einer andern griechischen Version des Buches mit diesem Dankliede bereichert worden ist. In jedem Falle wird dadurch die Behauptung bekräftiget, daß vor Alters noch ein anderer griechischer Text des Buches vorhanden war; derselbe war eine Uebersetzung dieser zweiten Ueberarbeitung des Buches in hebräischer Sprache. c) An sich selbst hat die Annahme einer doppelten griechischen Version des Buches gar nichts unwahrscheinliches. Hat man ja auch sowohl die erste als die zweite Ausgabe oder Recension des Buches Daniel in das Griechische übersetzt. Kam, wie nicht zu zweifeln ist, bald diese zweite Ueberarbeitung des Buches, in die Hände der alexandrinischen Juden, so lassen sich viele Ursachen denken, warum man sie sogleich in das Griechische übertrug, und die bestimmendste Ursache war ohnfehlbar die, weil man sahe, daß in dieser Bearbeitung die Geschichte Tobi's weit vernünftiger und besser dargestellt war.

1) Ilgens Geschichte Tobi's, S. CLXVI — CLXIX.

§. 590.

Dritte Ueberarbeitung des Buches in griechischer Sprache.

Einen Ueberrest von einer dritten Ueberarbeitung des Buches besitzen wir noch in dem zweiten Theile der sy-

syrischen Version von K. VII, 11. bis ans Ende. Denn dieser ist nach der oben (S. 2515.) aus einer syrischen Handschrift mitgetheilten Notiz nicht ein Stück von einer aus unserm griechischen Texte gemachten Version, sondern ein Fragment von einer aus einem andern griechischen Texte gemachten Uebersetzung. Man darf aber nicht an die von der zweiten hebräischen Ueberarbeitung gemachte griechische Uebersetzung (§. 589.) denken, denn diese hatte eine gleiche Quelle mit dem chaldäischen Texte, welchen Hieronymus in das lateinische übersetzt hat. Zwischen der Version des Hieronymus und diesem zweiten Theile der syrischen Version herrschen aber die wesentlichsten Verschiedenheiten. Eben so starke Abweichungen hat auch dieser syrische Text von unserm gegenwärtigen griechischen Texte. Beides hat Ilgen [1]) durch viele Beispiele bis zur Evidenz gebracht.

A) Abweichungen von unserm griechischen Texte: a) Die syrische Version hat andere Namen: Achiacharon heißt Akikar, Ekbatana Batana, Haman Akab, Raga Arag, Nasbas Laban. b) sie hat andere historische Angaben: Tobi wird nur 102 Jahr, und Tobiah nur 107 Jahr alt, die Hochzeitfeierlichkeiten bei Raguel in Ekbatana dauern nicht vierzehen Tage, sondern nur zehen; Raguel macht nicht selbst das Grab für Tobiah, sondern er läßt es durch seine Sklaven machen. c) Sie hat Zusätze: nachdem Tobiah die Brautnacht glücklich mit dem Leben durchgebracht hat, läßt er zwei Rinder und vier Widder schlachten; bei dem Hochzeitmahle werden dem To-

Tobiah Geschenke gebracht. d) Sie hat aber auch Auslassungen: sie weiß nichts von dem Ehecontracte, welchen Raguel aufsetzt; das Gebet des Tobi und der Sarah hat nicht der Engel Raphael vor Gott gebracht, sondern es heißt bloß: dasselbe wäre erhört worden. Auch rühmt sich Raphael nicht, das Amt zu haben, die Gebete vor Gott zu bringen. Von den beiden Alliirten, Nebucadnezar und Ahasverus, die Ninive zerstören, weiß sie nichts, sondern sie sagt bloß, daß Ninive zerstört worden sei.

B) Abweichungen von der Version des Hieronymus oder von der zweiten Ueberarbeitung: a) Sie hat andere Namen: der Vater heißt nicht Tobiah, sondern Tobi, die Stadt Gabaels heißt nicht Rages, sondern Arag, Achiacharon heißt nicht Achior, sondern Akikar, die Frau des Raguel heißt nicht Anna, sondern Edna, Nabath hat den Namen Laban. b) Sie hat andere historische Angaben: Tobi ist nicht vier Jahre blind, sondern nur zwei Jahre; Tobiah wird nicht 99 Jahre, sondern 107 Jahre alt; das Hochzeitfest in Ekbatana dauert nicht 14, sondern nur 10 Tage; die Sarah trifft nicht 7 Tage später in Ninive ein, sondern noch an demselben Tage; Tobi und Tobiah sollen ihre Geschichte nicht bloß erzählen, sondern in einem Buche beschreiben; die Mutter sieht nicht zuerst den von ihrem Sohne auf die Reise mitgenommenen Hund kommen, sondern gleich ihren Sohn selbst. c) Sie hat Zusätze: davon, daß Agab dem Akikar Böses vergolten (XIV, 11.), weiß Hieronymus nichts, nichts

von

von der Zerstöhrung Ninivehs (XIV, 13.). Bei Hieronymus geht der alte Tobi seiner Schwiegertochter nicht entgegen, wie bei dem Syrer (XI, 12.) Die Mutter geht bei dem Syrer dem Sohne entgegen, als sie dem Vater die Nachricht gebracht, daß er komme (XI, 6.), bei Hieronymus nicht. Bei dem Syrer bringen die Verwandten Hochzeitgeschenke (XI, 13.), bei Hieronymus nicht. d) Sie hat aber auch Auslassungen: von den sieben Söhnen des jüngern Tobiah weiß sie nichts, sie weiß nichts von dem Ehecontracte. Daß Raguel glaubt, es wären die Männer der Sarah um deswillen gestorben, damit seine Tochter an einen Anverwandten käme, ist dem Syrer nicht bekannt. Daß Tobiah drei Nächte enthaltsam sein will, weiß der Syrer nicht.

Aus dieser Vergleichung ergiebt sich das Resultat, daß zwar auffallende Abweichungen von der Edition des Buches, aus welcher unser griechischer Text geflossen ist, und zugleich auch von der Edition, von welcher Hieronymus eine chaldäische Version in das Lateinische übergetragen hat, vorkommen, zugleich aber auch an verschiedenen Orten solche Zusammentreffungen mit beiden, die auf keine Weise zufällig sein können. Es muß also angenommen werden, daß diese dritte Ueberarbeitung des Buches durch den gemeinschaftlichen Gebrauch der ersten Ueberarbeitung, von welcher von K. III, 7. an unser griechischer Text abstammt, und der zweiten Ueberarbeitung, welche wir noch in der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus übrig haben, gemacht worden ist. Zur Grundlage wählte aber der Verfasser die er-

ste Ueberarbeitung, und die zweite zog er nur bei. Manches that er aber von selbst hinzu, oder änderte und nahm hinweg, was ihm schien die Erzählung schöner und glaublicher zu machen. So viel man aus dem syrischen Texte, worin ein Theil von dieser Ueberarbeitung bloß erhalten worden ist, abnehmen kann, ist sie ursprünglich in griechischer Sprache gemacht worden. Sie hat also wohl Aegypten zum Vaterlande, was sich auch daraus zu bestätigen scheint, daß der Verfasser die palästinensische Vorstellungsart von dem Amte des Engelfürsten Raphael, die Gebete der Menschen Gott zu überbringen, geflissentlich ausgemerzt hat.

1) Ilgens Geschichte Tobi's, S. CLXIX f.

§. 591.

Vierte Ueberarbeitung in lateinischer Sprache.

Eine vierte Ueberarbeitung des Buches besitzen wir noch in der von Sabatier [1]) herausgegebenen sogenannten Itala. Gewöhnlich spricht man zwar diesen lateinischen Text des Buches für eine Uebersetzung unsers griechischen Textes an; allein er trägt alle Merkmale einer besondern Ueberarbeitung des Buches an sich; denn er hat, wie Ilgen [2]) gezeigt hat, nicht nur Zusätze und Auslassungen, sondern auch ganz verschiedene Darstellungen. Diese Abweichungen betreffen zwar keine Hauptsachen, aber doch sind die meisten von der Art, daß man sie nicht auf Rechnung der Uebersetzerfreiheit schreiben kann. Einige sind auch bedeutend und nöthigen um so mehr, an eine geflissentliche Abänderung der Geschichtsmomente zu denken, z. B. Tobi sagt seinem

Soh-

Sohne, als er ihn nach Rages sendet: Chirographum suum dedit mihi (Gabael), et meum similiter accepit, et diuisit in duas partes, vnum accepi ego, et alium posui cum ipsa pecunia; et jam anni sunt viginti, ex quo penes illum deposui hanc pecuniam. Die Scene am Tigris ist also dargestellt: Et profectus est filius illorum et angelus cum illo, et canis secutus est eos; et ibant pariter, et comprehendit eos proxima nox, et manserunt super flumen Tigris. Et descendit Tobias lauare pedes suos in flumine, et exsiliuit de aqua piscis magnus et circumplexus est pedes ejus; pene puerum deuorauerat. Et clamauit puer. Et dixit illi angelus: comprehende et tene illum. Et comprehendit puer piscem et eduxit illum in terram. Et dixit angelus: Exintera hunc piscem, et tolle fel et cor, et jecor illius, et repone et habe tecum. Sunt enim necessaria haec ad medicamenta vtilia, et caetera interanea proiice. Et exinterauit puer piscem illum et tulit fel, et cor, et jecor, et partem piscis assauerunt et tulerunt in via; caetera autem salierunt; et coeperunt iter agere, donec peruenirent in regionem Medorum. Unter den Auslassungen sind die größeren Kap. I, 22., wo die Notiz von Achiacharon: Αχιαχαρος δε ην ὁ οινοχους και επι του δακτυλιου, και διοικητης, και εκλογιστης, και κατεστησεν αυτον ὁ Σαχερδονος εκ δευτερας· ην δε εξαδελφος μου, vermißt wird, und K. XIV, 11., welcher Vers ganz fehlt. Ausserdem sind die meisten Namen sehr verändert: Αδουηλ heißt *Gadalel*, Ενεμεσσαρος *Salmanassar*, Ασηρ Naasson, Γαβαηλ αδελφος Γαβρια *Gabel* filius *Gabahel*, Σαρεχδονος *Arche-*

chedonassar, Αχιαχαρος *Achicarus*, Ιωναθαν *Nathan*, Ραγη (VI, 9.) *Bathan*, Εδνα, die Frau Raguels, *Anna*, Aman (XIV, 10.) *Nabad*, Ασυηρος *Achicar*. Von den historischen Abweichungen von unserm griechischen Texte bemerke ich als die wichtigeren: Kap. II, 10. nachdem Tobi von Achiacharon zwei Jahre lang ernährt worden war, wandert er aus; K. VI, 12. will Tobiah selbst den Antrag machen, nach dem Griechischen will es Raphael thun; K. VII, 3. fragt Anna, nach dem Griechischen Raguel; K. X, 5. macht sich Tobiahs Mutter Vorwürfe, daß sie ihn hatte nach Medien reisen lassen, nach dem Griechischen erklärt sie, daß sie sich keine Vorwürfe zu machen habe, sondern sie wälzt alles auf ihren Mann; K. XII, 12. hat Raphael das Gebet schriftlich vor Gott gebracht und es abgelesen; K. XIV, 9. Tobi wird nur 112 Jahre alt, nicht 158.

Wenn nun aber auch die Itala für keine Uebersetzung aus unserm griechischen Texte angesehen werden kann, so ist sie doch vielleicht aus dem andern griechischen Texte (§. 590.) des Buches gemacht, aus welchem auch die zweite syrische Uebersetzung geflossen ist. Einige auffallende Zusammentreffungen könnten vielleicht dieser Vermuthung Beifall verschaffen; aber durch die noch häufiger vorkommenden Abweichungen in Namen und Sachen wird man wieder von derselben abgezogen: Arag im syrischen Text ist in der Itala Rages, Edna Anna, Akab Nabad, Basra Chara oder Charaka; nach dem Syrischen sieht Hannah den Hund kommen, nach der Itala ihren Sohn, nach dem Syrischen

wird

wird Tobi 102 Jahr alt, nach der Itala aber 112 Jahre, nach dem Syrischen wird Tobiah 107 Jahr alt, nach der Itala 117 Jahre.

Weil sich nun aber aus diesen Beispielen zeigt, daß die Itala, so oft sie auch sowohl von unserm griechischen Texte als von dem Originale der zweiten syrischen Uebersetzung abgehet, doch Manches hat, welches beiden eigenthümlich ist, so könnte sie ja wohl eine bloße Zusammenschmelzung beider sein. Allein auch dieser Vermuthung darf man keinen Raum geben; denn die Itala enthält auch Manches, was sowohl unserm griechischen Texte, als der zweiten syrischen Uebersetzung fremde ist: die Frau des Raguel heißt Anna, Raguel macht das Grab für Tobiah mit Beihilfe seiner Sklaven, Tobi hat sieben Söhne, derselbe ist vier Jahre blind. Woher dieses und noch anderes, das weder unser griechischer Text noch die zweite syrische Version hat? Wir finden das Meiste davon in der lateinischen Version des Hieronymus, und nun zeigen sich uns alle die Quellen, aus welchen die Itala geflossen ist. Sie ist eine Uebersetzung weder unsers griechischen Textes, noch des Originals der zweiten syrischen Version, sondern eine Ueberarbeitung der Geschichte aus beiden mit Zuziehung der Bearbeitung, welche der Version des Hieronymus zu Grunde liegt. Der Urheber derselben war ein Christ und hat wahrscheinlich im 2ten Jahrhunderte in Afrika, vielleicht auch in Italien, gelebt. Weil sich von einem africanischen oder italiänischen Christen im zweiten Jahrhunderte nicht erwarten läßt, daß er hebräisch oder chaldäisch verstand, so muß an-

angenommen werden, daß damals schon eine andere lateinische Version von dem chaldäischen Exemplare, welches Hieronymus in das Lateinische übertrug, oder von dem hebräischen Original, woraus es geflossen war, vorhanden war und von dem Ueberarbeiter gebraucht wurde. Ilgen [5]) hat auch noch andere Wahrscheinlichkeitsgründe für das Vorhandensein einer ältern lateinischen Version von dieser zweiten Ueberarbeitung vorgelegt. Ausserdem nimmt Ilgen noch an, daß der vierte Ueberarbeiter auch von seinen beiden andern Quellen, unserm gegenwärtigen griechischen Texte und dem griechischen Originale der zweiten syrischen Version, lateinische Uebersetzungen vor sich liegen hatte. Immer ist das als möglich anzunehmen, doch eben nicht nothwendig; denn die Kenntniß der griechischen Sprache war im 2ten und 3ten Jahrhunderte unter den christlichen Lehrern in Afrika und Italien nicht selten, wie die vielen in diesen beiden Jahrhunderten in beiden Ländern zum Vorschein gekommenen lateinischen Versionen neutestamentlicher Bücher beweisen. Diese Versio Itala ist übrigens höchstwahrscheinlich derjenige lateinische Text des Buches Tobiä, welcher im J. 397 auf der dritten karthagischen Synode in den Kanon aufgenommen worden ist. Daß derselbe schon ein ganzes Jahrhundert und drüber im Gebrauche war, beweisen die Citate der lateinischen Kirchenväter in diesem Zeitraume.

1) *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu vetus italica, opera et studio* D. Petri Sabatier. Paris. 1751. T. I. S. 706 ff.

2) Ilgens Geschichte Tobi's, S. CLXXXIV ff.

3) Ilgen am angef. Orte, S. CLXXXIII.

§. 592.

Fünfte Ueberarbeitung des Buches in hebräischer Sprache.

Wieder eine andere Ueberarbeitung der Geschichte Tobi's, die fünfte, legt sich in dem von Seb. Münster herausgegebenen hebräischen Texte dar, von welcher wir schon (S. 2507.) beiläufig gesprochen haben. Mit Unrecht hat man denselben für eine bloße Uebersetzung erklärt. Denn fragt man nach dem Originale, aus welchem dieser Text gemacht wurde, so muß man die Antwort schuldig bleiben [1]). Zwar könnten die gräcisirenden Namen (z. B. רָגֵאשׁ, אֶגְבָתָנִים, Εκβατανα, תִיגְרִין, Τιγρις) Veranlassung geben, an eine griechische Urschrift zu denken; allein sicherlich kann unser griechischer Text nicht die Quelle gewesen sein. Denn dieser hebräische Text enthält weit mehr, als unser griechischer, und in diesen Zusätzen stimmt er meistens mit der Itala überein [2]). Ausserdem läßt er aber auch vieles aus oder giebt verändert, was unser griechischer Text hat. Weil nun aber Münsters Hebräer in seinen Zusätzen in einer sichtbaren Verwandtschaft mit der Itala stehet, so könnte man glauben, er wäre als Uebersetzung aus dieser geflossen. Allein auch diese Meinung muß verworfen werden; denn auch von der Itala entfernt sich anderwärts dieser hebräische Text sowohl durch Verschiedenheit der Darstellung, als durch Auslassungen und durch Zusätze. Der merkwürdigste Zusatz ist Kap. II, 23., wo Tobi erzählt: ich verbarg mich so lange vor ihm (Sanherib), bis die Wittwen und Waisen in Israel im bittern Schmerz,

Schmerz, mit Fasten und Thränen für mich schrien, und sein Gericht bis an den Himmel reichte und zu den Wolken aufstieg. Denn der Gott Israels übergab ihn in die Hände seiner zwei Söhne, die ihn mit dem Schwerdte erwürgten. Denn er hatte seine Rathgeber und Aeltesten gefragt, weswegen Jehovah so eifert für Israel und Jerusalem, und sein Engel die ganze Macht des Pharao, und alle erstgeborne Aegyptier vertilgt hätte, während ihre Jünglinge Sieg erkämpft hätten. Und seine Weisen und Rathgeber hatten zur Antwort gegeben: weil Abraham, der Stammvater der Israeliten, seinen Sohn Gott opfern wollte, und sich ihm geneigt machte, deswegen eifert Gott für seine Enkel, und hat unter deinen Sklaven eine so große Niederlage angerichtet. Darauf sagte der König: so will ich zwei Söhne von mir erwürgen zu Ehren Jehovahs, vielleicht mache ich ihn mir geneigt, und er hilft mir. Als dieses zu den Ohren der zwei Söhne, des Adrammelech und Scharezer, kam, so lauerten sie ihm auf, da er in den Tempel gieng, um vor dem Dagon zu beten, und erwürgeten ihn mit dem Schwerdte.

Eben so wenig kann auch dieser hebräische Text eine Uebersetzung der zweiten syrischen Version oder des ihr zu Grunde liegenden griechischen Originals (§. 590.), noch des chaldäischen Textes, welchen Hieronymus in

das

das Lateinische übersetzt hat (§. 588.), sein. Es lassen sich zwar hin und wieder Zusammentreffungen in den Eigenthümlichkeiten bemerken; aber im Ganzen zeigt sich überall eine solche Unähnlichkeit, die niemals zwischen einer Urschrift und Version, wenn sie auch von der freiesten Art ist, und wenn man auch Manches auf die Rechnung späterer Aenderungen und Interpolationen schreiben darf, Statt finden kann.

Steht also dieser hebräische Text mit allen frühern Bearbeitungen der Geschichte Tobi's in einem Verwandtschaftsverhältnisse, so ergiebt sich von selbst das Resultat, daß er eine Compilation aus allen ist. Der Verfasser, welcher aber alle die früheren Bearbeitungen bloß in lateinischen Uebersetzungen vor sich gehabt zu haben scheint, giebt die Absicht zu erkennen, aus allen seinen Quellen das beste und angemessenste auszuwählen, um die Geschichte Tobi's in der schönsten Gestalt zu liefern. Daß der Verfasser höchst wahrscheinlich ein italiänischer Jude war, haben wir schon oben aus Ilgen bemerkt. Ueber das fünfte Jahrhundert darf man ihn aber nicht herabsetzen, weil später schwerlich noch alle die Hilfsmittel vorhanden waren, welche er bei seiner Arbeit gebraucht hat. Auch trägt seine Sprache einen solchen Charakter, der sich von dem Idiom jüngerer rabbinischer Schriften unterscheidet und mit dieser Zeitangabe übereinstimmt [5].

1) Ilgens Geschichte Tobi's, S. CCXVII ff.

2) Ilgen am angef. Orte, S. CLXXXV ff.

3) Es

3) Es sind uns also ausser der Urform des Buches, wovon wir noch ein Fragment in unserm griechischen Text von K. I, 1 – III, 6. übrig haben, noch fünf spätere Ueberarbeitungen bekannt. Als die sechste darf man wohl den schon (S. 2508.) erwähnten hebräischen Text, welchen Huetius besaß, ansehen. Denn ohne allen Zweifel war das hebräische Manuscript, welches Bochart (*Hierozoic.* T. III. P. II. Lib. 5. c. XIV. *edit.* Rosenmüll. S. 698.) von Huetius erhalten zu haben versichert, eine Abschrift davon. Aus eben diesem Texte führt aber Bochart zu K. VI, 2. die Lesart an: וַיֹּאכַל אֶת־לֶחֶם הַנַּעַר also nicht den Tobiah wollte der Fisch verschlingen, sondern ein Stück Brodt, das er in Händen hatte. Hierin giebt sich deutlich eine Umänderung oder Ueberarbeitung der Geschichte kund; denn auch anderwärts müssen noch ähnliche Abweichungen von den bekannten Bearbeitungen der Geschichte Tobi's vorgekommen sein, weil auch Bochart das Urtheil fällt, daß dieser handschriftliche hebräische Text sowohl von dem Texte des Paul Fagius, als von dem des Sebastian Münster verschieden sei.

§. 593.

Alter unsers gegenwärtigen griechischen Textes.

Unser griechischer Text ist eine Uebersetzung von dem hebräischen Originale, welches bis zu Kap. III, 6. aus der Urform des Buches, und von da bis ans Ende aus der ersten Ueberarbeitung desselben zusammengesetzt war (§. 587.). Daß der Uebersetzer ein ägyptischer Jude war, läßt sich gar nicht bezweifeln; in welchem Zeitpuncte er aber gelebt und seine Arbeit gemacht habe, läßt sich nicht genau bestimmen. Ilgen [1]) meint, etwa 200 Jahre vor Christi Geburt möchte die

Ue-

Uebersetzung verfertiget worden sein. Allein dieser Ansatz ist viel zu hoch. Vielleicht geht man noch zu weit, wenn man den Ursprung dieser Version ein halbes Jahrhundert über die Geburt Christi hinaufsetzt. Die ersten ganz sichern Spuren von dem Vorhandensein des Buches Tobiä überhaupt findet man am Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts [1]).

Bald nach der Erscheinung dieser Uebersetzung ist sie aber von einem Unbekannten theils aus der griechischen Version von der zweiten hebräischen Ueberarbeitung des Buches (§. 589.), von welcher Hieronymus aus einem chaldäischen Texte eine Afterübersetzung gemacht hat (§. 588.), theils aus der dritten griechischen Ueberarbeitung des Buches, aus welcher die zweite syrische Version geflossen ist (§. 590.), in nicht wenigen Stellen interpolirt worden, wie Ilgen [2]) bewiesen hat. Aus jener hat der Interpolator insonderheit den Lobgesang Tobi's (K. XIII.) aufgenommen.

1) Ilgens Geschichte Tobi's, S. CXXXVI.

2) Ilgen am a. O. S. CCXXXXV ff. Eichhorns Einleitung in die apokryphischen Schriften des alten Testaments, S. 410 ff.

3) Ilgens Geschichte Tobi's, S. CXXXI ff. CLXVIII f. CLXXX ff.

§. 594.

Alte Uebersetzungen unsers gegenwärtigen griechischen Textes.

Die früheste Uebersetzung, welche von unserm griechischen Texte gemacht wurde, ist die syrische, von wel-

cher wir noch die erste Hälfte bis K. VII, 11. [1]) in der in der Waltonischen Polyglotte abgedruckten syrischen Version übrig haben. Sie ist sehr wörtlich, und daher für diesen Theil unsers griechischen Textes von großem kritischen Werthe. Eine genaue Angabe ihres Alters ist unmöglich. Masius hatte ein syrisches Manuscript von unserm Buche besessen; da es aber nicht untersucht wurde und, wie es scheint, verloren gieng, so kann man nicht sagen, ob es die nämliche Uebersetzung, oder die, von welcher wir in der englischen Polyglotte noch den zweiten Theil besitzen, oder eine dritte, von beiden verschiedene, gewesen ist.

Von der hebräischen, von Paul Fagius herausgegebenen, Uebersetzung unsers griechischen Textes ist schon oben (S. 2507.) beiläufige Notiz gegeben und bemerkt worden, daß der Verfasser, ein Jude, im zwölften Jahrhunderte zu Constantinopel gelebt zu haben scheint. Schon das Idiom entfernt jeden Zweifel, daß kein Christ, sondern ein Jude, der Urheber dieser Version war. Noch gewisser wird es aber durch den Gebrauch jüdischer Formeln und durch die sich zeigende Bekanntschaft mit der chaldäischen Sprache, mit besondern jüdischen Gebräuchen und mit alten rabbinischen Schriften. Für die Kritik hat aber diese Uebersetzung weniger Werth als das Fragment der syrischen Version, weil sie weniger wörtlich genau ist [a]).

Daß unser griechischer Text nicht in das lateinische übersetzt worden ist, oder, falls es doch geschehen sein sollte, daß sich keine lateinische Version desselben bis auf un-

unsere Tage erhalten hat, erklärt sich daraus, daß die Afterübersetzung des Hieronymus (§. 588.) gleich zu kirchlicher Authorität gelangt ist.

1) s. oben S. 1515. und 1521.

2) Ilgens Geschichte Tobi's, S. CXXXVIII ff.

§. 595.

Exegetische Literatur *).

Die Geschichte Tobi's nach drei verschiedenen Originalen, dem griechischen, dem lateinischen des Hieronymus und einem syrischen übersetzt und mit Anmerkungen exegetischen und kritischen Inhalts und einer Einleitung versehen von K. D. Ilgen. Jena 1800. 8.

*) s. oben Thl. 3. §. 224.

§. 596.

Das Buch Judith.

Inhalt desselben.

Nachdem die Juden wieder aus dem Exil zurückgekehrt waren und bereits ihr Land wieder angebauet, den neuen Tempel aufgeführt und ihren Cultus aufs Neue eingerichtet hatten, lieferte Nebucadnezar, der zu Ninive über das assyrische Reich herrschte, im zwölften Jahre seiner Regierung, dem Arphaxad, König von Medien, auf der großen Pläne in der Landschaft Ragau ein Treffen, welches nicht zu sel-

nem Vortheil ausgefallen zu sein scheint, weil er darauf in alle Länder seines Reiches, bis an den persischen Meerbusen, bis an den Hydaspes, an die jenseitigen Gränzen Ciliciens, an die Gränzen Arabiens, nach Aegypten bis an die Gränze Aethiopiens, Staatsboten sandte, um eine neue Armee aufzubieten. Aber die Bewohner von Cilicien und Syrien, die Ammoniter, Juden und Aegypptier weigerten sich, ihm Truppen zu stellen. Er mußte also bloß mit der aus seinen obern Provinzen gesammelten Armee die neue Schlacht, welche im 17ten Jahre seiner Regierung vorfiel, gegen den König Arphaxad wagen; doch war er so glücklich, die Oberhand zu erhalten und selbst seinen Gegner gefangen zu nehmen. Sogleich nahm sich nun Nebucadnezar vor, sich an allen seinen westlichen Ländern zu rächen, welche sich ungehorsam gegen ihn bewiesen hatten, und schon im nächsten Jahre führte er seinen Rathschluß aus. Er ließ unter dem Commando seines Oberfeldherrn und Vezirs Holophernes eine Executionsarmee von ungeheurer Größe ausrücken. Bei Ninive hatte sich das Heer gesammelt; von da rückte es in drei Märschen gegen Westen auf die Ebene Baiktilaith, und lagerte sich über Baiktilaith hinaus, nahe dem Gebürge (Taurus), welches zur Linken des obern Ciliciens ist. Von da zog Holophernes auf das Gebürg, durchdrang die Länder Phud und Lud, plünderte die Rassiten und die Ismaeliten, welche vor der Wüste im Süden des Landes der Chilläer wohnen. Nun setzte er über den Euphrat und zog durch Mesopotamien, zerstörte alle Städte, die Festungen am Flusse Abron bis hin an das Meer;

er-

erzwang die Gränzen Ciliciens, vertilgte alle Städte, die ihm Widerstand leisteten und kam bis an das Gebiet Japhets, das gegen Süden vor Arabien liegt, umzingelte alle Midianiter, verbrannte ihre Zelten und zerstörte ihre Hürden. Dann zog er herab in die Gefilde von Damascus zur Zeit der Waitzenerndte, brannte alle Feldfrüchte ab, vertilgte die Viehheerden, plünderte die Städte und ließ alle waffenfähige junge Mannschaft mit dem Schwerdte niederhauen. Dadurch wurden die Bewohner der palästinensischen Küstenländer in großen Schrecken gesetzt; sie ließen Abgeordnete an den Holophernes abgehen, um sich ihm und ihr Gebiet auf Discretion zu ergeben. Holophernes folgte ihnen mit seiner Armee, nahm nach dem feierlichsten und ehrenvollsten Empfange alle feste Städte in Besitz und rekrutirte aus diesen Küstenländern sein Heer, verwüstete sie aber dennoch und zerstörte insonderheit alle heiligen Haine und Götterstatuen, weil er die Absicht hatte, den Nebucadnezar als alleinigen Gott aller Länder seines Reiches ausrufen zu lassen. Endlich setzte er sich in der Ebene Esdrelom zwischen Gaba und Scythopolis, um das zurückgebliebene Gepäcke wieder zu sammeln, und blieb einen Monat mit der Armee stehen. So dicht an den Gränzen des Landes der Juden stehend, mußte er nothwendig bei diesen die Furcht erregen, daß es auf einen Einfall in ihr Gebiet abgesehen sei. Sie besetzten daher auf Anordnung des Hohenpriesters Jojakim alle Eingänge, legten feste Pläze an und versahen sie mit Lebensmitteln. Besonders wandten sie ihre Sorge auf die Verstärkung der beiden äußersten Gränzfestungen Bethylia (Bethulia) und Be-

thomesthalm (Bethmaus). Holophernes hörte von den Anstalten, welche die Juden zur Gegenwehr machten, und er wollte sich also erst genau von den Streitkräften dieser Nation unterrichten. Er berief einen großen Kriegsrath zusammen, und forderte vornehmlich die Officiers von den unter seinem Heere befindlichen palästinensischen Völkern auf, ihm einen zuverlässigen Bericht abzulegen. Da nahm Achior, der Anführer der Ammoniter, das Wort, gab in einer ziemlich langen Rede einen Abriß der Geschichte der Israeliten von dem Abzuge des Vaters Abrahams aus Ur in dem Lande der Chaldäer an bis zur Gründung der neuen jüdischen Colonie und der Wiedererbauung Jerusalems und des Tempels und schloß mit der Erklärung: wenn man nicht in Erfahrung bringen könnte, daß die Juden durch irgend ein gesetzwidriges Vergehen die Gunst ihres Gottes Jehovah verwirkt hätten, so würde der Angriff auf ihr Land gewiß fehlschlagen, weil man gegen ihren Gott, wenn er sich ihrer annähme, nichts ausrichten könne, was die Erfahrung vieler Jahrhunderte bewiesen habe. Dieß brachte die Officiers des Holophernes aus den obern Ländern Nebucadnezars gewaltig auf; beinahe hätten sie den Achior erschlagen. Sie schrien: Wir fürchten uns nicht vor den Söhnen Israels, und Holophernes, der gleiche Gesinnungen mit ihnen hatte, gab ihm den Abschied, und ließ ihn aus einer gewissen Art von Schonung, die aber mehr Spott war, an die Linien der jüdischen Festung Bethulia bringen, daß er darin aufgenommen werden und mit ihren Vertheidigern gleiches Schicksal haben sollte. Des andern Tages ließ Holophernes sein Heer aufbrechen, führte es vor

Be-

Bethulia und begnügte sich nach einer vorgenommenen Recognoscirung bloß damit, sich der Quellen zu bemächtigen, aus welchen die Festung ihr Wasser erhielt; denn durch Wassermangel glaubte er sie ohne allen Verlust zur Uebergabe zwingen zu können. Nach vier und vierzig Tagen waren auch die Wasservorräthe in der Stadt schon so aufgezehrt, daß es nur in geringen Portionen täglich ausgetheilt werden konnte, wodurch die Furcht und Muthlosigkeit der Einwohner noch weit größer wurde, so daß die Obersten der Stadt ihnen das eidliche Versprechen geben mußten, nach fünf Tagen, wenn keine Hilfe erschiene, mit dem Feinde Unterhandlungen zur Uebergabe der Stadt anzufangen. Hievon benachrichtiget, faßte Judith, eine junge reiche Wittwe von reizendschöner Gestalt, einen patriotischen Entschluß, welchen ihr ihre Gottesfurcht und Frömmigkeit eingab. Sie ließ die Vorgesetzten der Stadt zu sich bitten und stellte sie über ihre dem Volke gegebene Zusage ernstlich zu Rede. Wenn ihr, sagte sie, diese Stadt und Festung dem Feinde übergebet, so ist auch das ganze Land Judah, die heilige Stadt Jerusalem und der Tempel verloren. Gott müßt ihr vertrauen; er wird gewiß der Stadt seine Hilfe senden. Der Erste von den Vorgesetzten der Stadt hielt kein anderes Rettungsmittel für möglich, als daß in den nächsten Tagen ein starker Regen fällt und die fast schon ganz leeren Wasserbehälter der Stadt wieder anfüllt; und er forderte also die Judith auf, daß sie durch ihr Gebet Gott vermögen solle, einen reichlichen Regen zur Rettung der Stadt zu senden. Judith hatte aber bereits schon ein anderes Rettungsmittel der Stadt ersonnen, und um es in

An-

Anwendung zu bringen, verlangte sie von den Vorgesetzten der Stadt in der folgenden Nacht vor die Stadt in das feindliche Lager hinausgehen zu dürfen. Sie trauete nämlich ihren weiblichen Reitzen so viel zu, daß durch sie die Stadt gerettet werden könnte. Am frühen Morgen verließ auch Judith, herrlich geschmückt und begleitet von einer ihrer Zofen, die Stadt und eilte dem feindlichen Lager zu. Als sie auf den ersten feindlichen Feldposten stieß, wurde sie in Verhör genommen, und als sie erklärte, sie wolle den Oberfeldherrn Holophernes sprechen, um ihm die Zugänge zu der Stadt zu sagen, auf welchen er sie ohne den Verlust Eines Mannes in seine Gewalt bekommen könnte, so wurde sie von 100 Mann zu dem Zelte des Holophernes escortirt. Schon im Lager wurde ihre Schönheit von allen Soldaten bewundert und sie äusserten sich, daß man von einem Volke, welches so schöne Weiber hätte, keinen einzigen Mann am Leben lassen dürfe, um die Weiber zur gewissen Beute zu haben. Auch Holophernes fühlte, als sie ihm vorgestellt wurde, den stärksten Eindruck von ihrer Schönheit, und seine Bedienten mußten, als sie vor ihm die gewöhnliche Ehrenbezeigung der Niederwerfung machte, dieselbe gleich aufheben. Darauf fragte sie Holophernes: warum sie die Stadt verlassen habe? Ihre Antwort war: weil in der Stadt der größte Mangel an erlaubten Nahrungsmitteln eingetreten ist, so haben die Einwohner den Entschluß gefaßt, auch andere Thiere zu schlachten und zu essen, und das, was den Priestern zu Jerusalem gehört, zum gemeinen Gebrauche zu verwenden; dieß ist aber wider das heilige Gesetz Jehovahs, und die unausbleibliche

Folge

Folge davon ist, daß Gott Jehovah die Stadt ohne Hilfe läßt; um nun den Gefahren zu entgehen, welche mit der Einnahme der Stadt für die Einwohner derselben verbunden sind, habe ich mich geflüchtet, und suche bei dir Schutz. Um das einzige bitte ich, daß man mir die Erlaubniß giebt, bei Nacht aus dem Lager hinausgehen und zu Jehovah beten zu dürfen. Denn auf mein Gebet wird er mir offenbaren, wann die Bewohner der Stadt sich wirklich durch den Genuß dieser unerlaubten Speisen versündiget haben werden. Dann ist die rechte Zeit, die Stadt anzugreifen, weil den Bewohnern, von ihrem erzürnten Gotte verlassen, kein Widerstand möglich sein wird. Auf diese Rede erwiederten Holophernes und seine Diener: solch' ein Weib giebt es nicht von einem Ende der Erde zum andern, von so schönem Angesicht und verständiger Rede. Holophernes ließ ihr nun in seinem Zelte ein kostbares Mahl vorsetzen, aber sie genoß nichts davon, sondern nahm bloß von den reinen Lebensmitteln, welche sie durch ihre Zofe mit aus der Stadt hatte herausbringen lassen. Holophernes erlaubte es, setzte ihr aber den Zweifel entgegen, ob sie wohl lange von ihrem mitgebrachten Vorrathe würde leben können? Judith erwiederte, daß ihr Vorrath nicht aufgezehrt werden würde, bis Gott Jehovah durch ihre Hand gethan haben würde, was er beschlossen hätte. So verfänglich diese Antwort war, so konnte sie doch Holophernes auf eine baldige Uebergabe der Stadt deuten. Auch war er so schonend gegen die Judith, daß er ihr ein eigenes Zelt anwieß und ihr wirklich die Erlaubniß gab, vor dem Anbruche jedes Tages ausser dem Lager auf die Stadt zu ihr Gebet zu

ver-

verrichten. Am vierten Tage ihres Aufenthalts im feindlichen Lager wurde aber im Zelte des Holophernes ein großes Mahl angeordnet und Holophernes ließ die Judith dazu einladen, zugleich aber auch die Vorbereitungen treffen, daß er nach dem Mahle die Freuden einer vertraulichen Nacht mit ihr theilen könnte. Judith nahm auch die Einladung zur Mahlzeit an, aber unter der Bedingung, daß ihre Zofe die Speisen, die sie genösse, bereiten dürfte. Dieß geschahe, und Holophernes war über die Gegenwart der Judith so entzückt, daß er sich im Weine einen solchen Rausch soff, wie er Zeit seines ganzen Lebens niemals einen gehabt hatte (XII, 20.). Dennoch mußte Judith bei ihm allein im Zelte bleiben, bloß ihre Zofe wurde in dem Vorgemache gelassen. Indessen waren für die Tugend der Judith keine Gefahren vorhanden; denn Holophernes lag in seiner Besoffenheit auf seinem Bette, sein Schwerdt neben ihm, Judith ergriff es und hauete ihm damit den Kopf ab. Gegen Anbruch des Tages verließ sie das Zelt, um, wie gewöhnlich, durch das Lager hinaus an den Ort ihres Gebetes zu gehen. Den abgehauenen Kopf des Holophernes trug wohlverwahrt ihre Zofe mit sich. Sie näherten sich der Stadt, und als sie eingelassen worden waren, beriefen sie die Vorgesetzten zusammen; Judith zeigte ihnen das Haupt des Holophernes und forderte sie auf, gleich mit Anbruch des Tages einen Ausfall auf das Lager der Feinde zu machen. Das geschahe, und als die Assyrer ihren Oberbefehlshaber in seinem Zelte ermordet fanden, so befiel sie die größte Furcht, so daß das ganze Heer die Flucht ergriff. Die Bewohner von Bethulia und die in aller Schnelligkeit

auf-

aufgebotenen nächsten Landbewohner folgten ihnen auf den Rücken, und als auch aus Jerusalem und dem Gebürge Judah kriegerische Mannschaft herbeigeeilt war, so wurden die Feinde mit großem Verlust bis nach Choba getrieben. Nun standen auch die Galiläer und Gileaditer in Masse auf und schlugen dieselben gar über die Gränze bis über Damaskus hinaus. Den Juden fiel im feindlichen Lager vor Bethulia und beim Nachsetzen eine unermeßliche Beute zu. Judith erhielt alles, was man im Zelte des Holophernes gefunden hatte. Gleich darauf verfügten sich der Hohenpriester Jojakim und die Mitglieder des Synedriums von Jerusalem nach Bethulia, um die Judith zu begrüßen und derselben den Dank des geretteten Vaterlandes darzubringen. Es wurde ein großes Volksfest in der Stadt gefeiert; die Weiber waren mit Oelzweigen begränzt, Judith trat im feierlichen Umzuge vor ihnen her, die Männer folgten mit ihren Waffen und mit Kränzen geschmückt; Loblieder wurden angestimmt; Judith selbst hatte ein Danklied verfertiget, welches von allem Volke gesungen wurde. Nachdem dieses Fest zu Bethulia beendiget war, begab sich alles nach Jerusalem, um Gott feierliche Opfer zu bringen. Judith stiftete alle Geräthe, die sie aus dem Zelte des Holophernes erhalten hatte, als Weihgeschenke in den Tempel. Drei Monden lang dauerte dieses religiöse Fest zu Jerusalem. Nach Beendigung desselben kehrte auch Judith wieder nach Bethulia zurück; viele freiten um sie, aber sie nahm Niemandes Hand an, sondern lebte als eine heilige Wittwe. Als sie in ihrem 105ten Lebensjahre

starb, so stellte die ganze Nation eine siebentägige Trauer an.

§. 597.

Ob dieß eine wahre Geschichte sei?

Es ist ein äusserst kühnes Unternehmen, die Wahrheit dieser Erzählung zu vertheidigen [1]); denn es kommen darin die größten historischen und geographischen Unrichtigkeiten vor.

Nebucadnezar soll erst, nachdem die Juden zum Theil schon wieder aus dem Exil zurückgekehrt waren und ihr Vaterland wieder in Besitz genommen und den Tempel erbauet hatten, geherrscht und in Ninive residirt haben; auch soll noch das medische Reich in eigenem Bestande gewesen sein. Das sind zwei schreiende Unwahrheiten. Zwar könnte man vermuthen, daß die unwissenden Juden nach dem Exil alle persische Könige, die von Oberasien, dem Sitze des alten chaldäischen Reiches, aus bis an die Gränzen Aethiopiens herrschten, Nebucadnezar geheissen hätten, weil dieser gefürchtete Name unter ihnen allgemein bekannt war. Man würde also in dem Buche den Bericht von einer großen kriegerischen Unternehmung lesen, die Einer von den Nachfolgern des Cyrus gegen die ungehorsam gewordenen westlichen und südlichen Provinzen des persischen Reiches durch den Feldherrn Holophernes hätte ausführen lassen. Eusebius [2]) macht aus dem Nebucadnezar dieses Buches den Cambyses, und Julius Africanus [3]) den Xerxes; auch könnte man

an

an Darius Hystaspis oder Artaxerxes Ochus denken [4]). Aber bietet die beglaubigte Geschichte auch nur das Geringste dar, was man als Grund dieser Muthmaßungen anführen könnte? Cambyses bekriegte wohl die empörten Aegyptier, aber nicht die Bewohner derjenigen Länder, welche Holophernes zum Gehorsame treibt. Auch regierte er nur sieben Jahre, und konnte also in seinem dreizehenten Regierungsjahre keinen Krieg mehr führen, noch weniger mit einem Könige von Medien, weil ein solcher nicht mehr vorhanden war. Von Xerxes ist wohl seine pomphafte Unternehmung gegen Griechenland und der schimpfliche Ausgang derselben bekannt; aber was in unserm Buche erzählt ist, paßt in keiner einzigen Angabe darauf. Er erndtete zwar, ausser dem Spotte der Griechen, auch die Verachtung seiner eigenen Unterthanen; allein weiter hatte die Sache keine so große Folgen, daß man dasjenige, was in unserm Buche berichtet ist, daran anreihen dürfte. Denn die Empörung des Satrapen Artabanus [5]) kann von keinem glücklichen Erfolge gewesen sein, weil die beglaubigte Geschichte nichts von politischen Veränderungen in einem Theile des persischen Reiches meldet. Bloß so viel ist gewiß, daß Artabanus die ungünstige Stimmung der Gemüther, welche gegen Xerxes durch das Fehlschlagen der Unternehmung gegen Griechenland im Reiche entstanden war, dazu benutzen wollte, um sich an seine Stelle auf den Thron zu setzen. Allein es ist ihm, wie das Stillschweigen der Geschichte lehrt, nicht gelungen. Zwar könnte man muthmaßen, daß er doch einen Theil des Reiche, namentlich Medien, eine Zeitlang dem Könige Xerxes ent-

entrissen habe, und daß er also der Arpharad, König von Medien, sei, gegen welchen Nebucadnezar (Xerxes) im 13ten Jahre seiner Regierung einen Krieg geführt hat, und in diesem Kriege von den Bewohnern der westlichen und südlichen Provinzen verlassen worden sei und sie hernach durch Holophernes zum Gehorsam zurückbringen lassen mußte. Allein könnten denn die griechischen Geschichtschreiber von dieser wichtigen Begebenheit ein gänzliches Stillschweigen behaupten? oder findet sich das geringste davon in der Sagengeschichte der alten Perser? Wie ließe sich aber auch an diesen Artabanus denken, da der Arpharad, mit welchem er einerlei Person sein müßte, die weit ältere Stadt Ekbatana erst erbauet haben soll!! Wollte man auch so gefällig sein, diesen historischen Irrthum bloß dem Verfasser des Buches zur Last zu schreiben, so entzieht man ihm ja doch durch diese Gefälligkeit seine historische Glaubwürdigkeit, von welcher eben die Rede ist. — Eben so wenig kann der König Nebucadnezar des Buches Judith Darius Hystaspis sein; denn hat dieser Monarch jemals einen Krieg gegen die Juden geführt, und war er nicht vielmehr der größte und freigebigste Gönner derselben? Zu seiner Zeit war überdieß nicht einmal ein Schatten von einem medischen Könige vorhanden. An den Artaxerxes Ochus hat man aus der Ursache gedacht, weil er von seinem Eunuchen Bagoas ermordet worden ist, und weil auch in dem Buche Judith ein Eunuche Bagoas vorkommt. Aber dieser war ja unter der Dienerschaft des Holophernes, und kein Eunuche des Nebucadnezars. Uebrigens ist es bekannt, daß alle Eunuchen Bagoas genannt wur-

wurden. Wie läßt sich endlich das in dem Buche Erzählte mit dem in Verbindung bringen, was die beglaubigte Geschichte von der Regierung des Artaxerxes Ochus berichtet? Es ist also eine ganz vergebliche und verschwendete Mühe, durch eine willkührliche Namendeutung der Geschichte unsers Buches zu Hilfe zu kommen und Glauben zu verschaffen. Man darf nur mit Unbefangenheit das Buch durchlesen, so kann man den Gedanken nicht zurückhalten, daß der Verfasser unter seinem Nebucadnezar keinen andern im Sinne hatte, als entweder den zweiten chaldäischen König dieses Namens (Nabopalassars Sohn), welcher Jerusalem zerstört und die Juden ins Exil geführt hat, oder den letzten babylonisch-chaldäischen König Nabonned (Labynet bei Herodot), welcher mit dem medischen Könige Cyaxares II. Krieg hatte, und zu einer Zeit, wo die Juden noch fest in ihrem Exil saßen, von Cyrus überwältigt wurde. Seine historische Unwissenheit war aber so groß, daß er von dem allem nichts wußte, sondern seinen Nebucadnezar in die auf das Exil folgenden Zeiten, als der wiederhergestellte jüdische Staat von dem Hohenpriester und dem hohen Rathe (ἡ γερουσια των υἱων Ισραηλ XV, 8.) regiert wurde, herabgesetzt hat.

Das sind aber noch nicht alle historische Sünden dieses Buches. Es soll zu Nebucadnezars Zeit Jojakim Hohenpriester zu Jerusalem gewesen sein (IV, 6. XV, 8.), und doch hat keiner unter allen vor dem Exil gewesenen Hohenpriestern diesen Namen geführt (I Paral. VI. Ioseph. Ant. Iud. X, 8, 6.). Doch wenn unter Nebucadnezar ein medisch-persischer König ver-

verborgen läge, so ließe sich diese Sache ausgleichen; denn gleich der zweite Hohepriester in der neu erstandenen jüdischen Priesteraristokratie hieß Jojakim (Neh. XII, 10. 12. 26. Ios. A. Iud. XI, 5, 1.). Allein wie läßt sich in diesen Zeitraum die in dem Buche erzählte Geschichte einfügen [6])? Nach Kap. IV, 4. stand damals schon Samarien unter der Herrschaft des hohen Rathes zu Jerusalem; weist das nicht auf eine viel spätere Zeit herab, wo sich gar nichts der Art ereignet hat, was mit dem Inhalte unseres Buches nur einige Aehnlichkeit hätte?

Unterzieht man nun erst die Geographie des Buches einer Prüfung, so vergehet noch vollends aller Ueberrest von Glauben an die historische Richtigkeit der darin enthaltenen Erzählung. Holophernes macht mit seinem Heere einen Zug so in Kreuz und Queere, wie kein Schiff auf der See bei einem Orcan von allen 32 Winden herumgeschleudert werden, oder wie, nach Eichhorns Ausdruck, nur ein Fieberkranker in seiner Phantasie eine Reise machen kann. Schon Ludwig Capellus [7]) hat dieß zur Genüge gezeigt. Dazu kommen noch Namen von Landschaften und Städten, von deren Vorhandensein kein anderer Schriftsteller des Alterthums etwas weiß. Selbst die Stadt und Festung Bethulia, den Mittelpunct aller Vorfälle, kennt Niemand. Die Lage derselben ist auch so beschrieben, daß man sich unmöglich des Gedankens erwehren kann, sie sei bloß ein chimärisches Ding.

Diese

Diese sämmtlichen Bemerkungen gehen bloß von den Hauptangaben in dem Buche aus; will man sich nun gar noch in das Einzelne einlassen und die historischen Unwahrscheinlichkeiten aufsuchen, welche in dem Detail der Erzählung liegen, so fühlt man noch weit mehr ein unwiderstehliches Gefühl, welches sagt: dieses Buch kann keine Erzählung wirklicher Vorfälle enthalten.

1) Montfaucon hat die historische Richtigkeit des Inhalts des Buches Judith zu beweisen gesucht: *la verité de l'histoire de Iudith.* Paris 1690. 12. Vergl. Du Pin *Dissert. prélimin.* L. 1. Ch. 3. §. 8. p. 86 ff. Huetii *Dem. Euang.* S. 363 ff. Huetius hält den Nebucadnezar des Buches Judith für einen assyrischen König, weil von ihm gesagt wird: *εβασιλευσεν Ασσυριων εν Νινευη* I, 1. und weil er ausdrücklich *βασιλευς Ασσυριων* II, 1. genannt wird. Huetius hält ihn nun für einen der Nachfolger des Assarhaddon, welcher zu Manasse's Zeit regierte; denn um die Zeit, als Manasse nach Babylon abgeführt wurde, soll das in dem Buche vorgefallen sein. Arphaxad ist ihm der Dejoces bei Herodot. Dieser Meinung waren zum Theil schon Bellarminus, Serarius und Petauius. Sie hat aber keinen haltbaren Grund; denn bekanntlich haben die spätern Juden das assyrische und babylonisch-chaldäische Reich nicht immer von einander unterschieden.

2) Euseb. *in Chronic.* Καμβυσην φασι παρ' Εβραιοις δευτερον Ναβυχοδονοσορ καλεισθαι, εφ' ὁ την κατα Ιουδιθ ἱστοριαν λεγουσι γεγενησθαι.

3) Iul. Africanus beim Suidas *s. v.* Ιουδιθ.

4) s. Eichhorns Einleitung in die apokryphischen Schriften des alten Testaments, S. 299 ff.

5) Iu-

5) Iustin. lib. III. *Xerxes rex Persarum terror antea gentium, bello in Graecia infeliciter gesto, etiam suis contemtui esse coepit. Quippe Artabanus praefectus eius in spem regni adductus est,*

6) Wenn es richtig ist, was Eichhorn (am a. O. S. 302.) sagt, daß Josephus auch den Eljasib, den Sohn und Nachfolger des Hohenpriesters Jojakim, ebenfalls Jojakim nennt, so könnte man, vorausgesetzt, daß diese Benennung richtig wäre, in ein Zeitalter tiefer herabtreten, ohne aber dadurch etwas zu gewinnen. Allein in dem von Eichhorn citirten 5ten Kap. des 11ten Buches der jüd. Alterth. des Josephus habe ich bei der aufmerksamsten Durchlesung nicht finden können, daß Josephus wirklich den Eljasib Jojakim nennt. Er spricht nur zweimal von ihm, bei seiner Gelangung zum Hohenpriesterthum und bei Gelegenheit seines Todes (XI, 5, 1. 5.), aber er nennt ihn beidemale bloß Eljasib. Vielleicht nennt er ihn aber in einer andern nicht nachgewiesenen und mir nicht erinnerlichen Stelle Jojakim.

7) Lud. Capelli *Commentarii et notae criticae in V. Testamentum*, S. 576 ff.

§. 598.

Ob in dem Buche zwar wirkliche Geschichte, aber sehr entstellte Geschichte liege?

Man hat aber auch hier die Vermuthung geäusſert, daß zwar wirkliche Geschichte zu Grunde liege, daß sie aber theils durch die lange mündliche Ueberlieferung, theils durch willkührliche Umformung so entstellt und insonderheit mit fremden Ereignissen so vermischt worden sei, daß man kaum den eigentlichen Kern der

Er-

Erzählung mehr zu erkennen vermöge. Einen Versuch, die äussere Schaale abzutrennen und das Wesentliche der Geschichte zu retten, hat Sandbüchler [1]) gemacht. Allein es ist schon sehr schwierig, nur zu sagen, worin man wohl das Wesentliche oder den historischen Moment des Buches zu suchen habe? Hält man sich an die Person des Königes Nebucadnezar, so läßt sich nicht einmal rathen, was wohl für eine kriegerische Expedition desselben in der Erzählung dieses Buches umhüllt läge, da er in allen seinen Unternehmungen, vornehmlich gegen die Judäer, glücklich gewesen war. Sucht man das Wesentliche in dem Patriotismus und dem Heldenmuthe der Judith [2]), so kann sich allerdings einmal ein Weib dieses Namens unter den Judäern durch ihre bei der Belagerung einer Stadt geleisteten Dienste ausgezeichnet haben; aber in der Art, wie die Sache erzählt ist, kann sie nicht vorgefallen sein. Daher weiß man auch bei dieser Annahme nicht, was und wie viel in dem Buche geschichtlich ist. Uebrigens wäre zu verwundern, daß, wenn sich ein Weib durch eine große kriegerische That berühmt gemacht hätte, nichts davon in den historischen Büchern und von der Tradition gemeldet wird.

1) Sandbüchlers Erläuterungen der biblischen Geschichte, Thl. 1. S. 369—383.
2) Biblische Encyclopädie, Thl. 2. unter dem Artikel: Judith, S. 382 f.

§. 599.

Ob die Erzählung dieses Buches eine Allegorie sei?

Grotius [1]) überließ sich der Meinung, daß die Erzählung dieses Buches eine historische Allegorie, und

daß durch dieselbe der Einfall der Truppen des Antiochus Epiphanes in das jüdische Land (vermuthlich der, welchen er in seinem 9ten Regierungsjahre durch den Oberfeldherrn Apollonius von Syrien aus machen ließ, I Macc. I, 29 ff. II Macc. V, 21. 22.) und sein verunglückter Versuch, den mosaischen Cultus zu unterdrücken, abgezeichnet sei. Alle Hauptpersonen der Erzählung wären daher allegorische Bezeichnungen, die schon in den Namen ausgedrückt oder angedeutet wären. Die Judith symbolisirt das jüdische Volk (יְהוּדִיא), ihre Schönheit ist eine Anspielung auf den poetischen Namen des jüdischen Landes צְבִי (Zierde) Dan. VIII, 9. XI, 16. 41. Als Wittwe ist Judith dargestellt, um die Hilfslosigkeit zu bezeichnen, in welcher sich die Juden Anfangs befanden; der Name der Stadt und Festung Bethulia symbolisirt den Tempel zu Jerusalem (בֵּית אֵל יָהּ *domus Dei Iehouae*); die Schwerdter, mit welchen in der Hand die Bewohner einen Ausfall auf das feindliche Lager machen, bezeichnen die Gebete, welche die Einwohner des Landes zu Gott aufschickten; Nebucadnezar, der König von Assyrien, bezeichnet den Teufel, und er ist deswegen Nebucadnezar genannt, um zu symbolisiren, daß Antiochus Epiphanes auf Antrieb des Teufels so grausam gegen die Juden handelte; denn es war bei den Juden gewöhnlich, den Teufel Nebucadnezar zu nennen [2]); König von Assyrien ist er aber aus der Ursache genannt, um den Uebermuth und die Vermessenheit des Teufels und seines Werkzeuges zu bezeichnen; denn die Könige von Assyrien gelten als Beispiel von Uebermuth und Vermessenheit in Unter-

neh-

nehmungen; Holophernes bezeichnet den König Antiochus Epiphanes und der Name ist deshalb gewählt, weil derselbe ein Büttel des Teufels (חֲלוֹפֵר נָחָשׁ *lictor serpentis* h. e. *diaboli*) heißt; der damalige Hohepriester führt hier den symbolischen Namen Jojakim, um den Gedanken auszudrücken, daß Jehovah auf das inbrünstige Gebet seiner frommen Verehrer endlich zur Hilfe aufgestanden sei (יְהוֹיָקִים zusammengesetzt aus יְהוָה Iehouah und קוּם sich erheben). Der Sinn der ganzen allegorischen Erzählung wäre daher nach Grotius dieser: der Teufel trieb den übermüthigen Antiochus Epiphanes an, eine Armee in das herrlichste Land der Erde, in Judäa, einrücken und den mosaischen Cultus unterdrücken zu lassen; aber die Gebete der frommen Juden brachten Befreiung, indem sich Gott Jehovah zur Hilfe erhob.

Man muß gestehen, daß diese Deutung des Buches sehr scharfsinnig ist, und sie könnte gewiß auf Beifall Anspruch machen, wenn alles in dem Buche derselben angemessen wäre, und wenn sie genau in den Zeitpunct paßte, in welchem das Buch erst geschrieben worden sein kann. Aber a) es müßte angenommen werden, daß das Buch noch vor der Entheiligung des Tempels durch die Aufstellung der Säule des Iupiter Olympius und die darauf folgenden übrigen Entweihungen desselben geschrieben worden sei; folglich müßte es gleich in den ersten Monaten nach der Ankunft des Apollonius mit seinem Heere geschrieben worden sein. Denn von

einer Entheiligung des Tempels wird nichts gesagt; der Verfasser läßt den Feind gar nicht nach Jerusalem, ja nicht einmal über die Gränze kommen. Aber in einem so frühen Zeitpuncte ist das Buch gewiß nicht geschrieben worden; könnte man es aber auch glauben, so war ja der Hergang der Dinge ganz anders, als man nach dem Buche voraussetzen müßte. Für Apollonius gieng alles ganz gut, dagegen für die Juden nachtheilig. So unhistorisch kann und darf eine historische Allegorie nicht sein. Wird nun aber angenommen, wie man zu thun genöthiget ist, daß das Buch erst in späterer Zeit geschrieben worden ist, wie konnte denn der Verfasser die vorhergegangenen trübseeligen und leidenvollen Jahre und die dem Tempel und Altar widerfahrene Entheiligung ganz mit Stillschweigen übergehen? Wie konnte er sein Buch mit den Worten beschließen: Niemand war, der die Söhne Israels beunruhigte zur Zeit der Judith (welche, nach dem Alter, das sie erreicht hat, zu schließen, nachher wenigstens noch 60 Jahre gelebt hat) und nach ihrem Tode lange Zeit? Es wäre ja dem Dichter leicht gewesen, mit diesem tragischen Vorspiele seinem allegorischen Gemälde noch mehr Fülle, Mannichfaltigkeit und Leben zu geben! Oder dürfte man so weit gehen, diese Lücke auf Rechnung seiner historischen Unwissenheit zu setzen? Dem steht sehr Vieles entgegen; denn die Leiden, welche von Antiochus Epiphanes über die Juden in Palästina gebracht worden waren, waren auf eine lange Zeit keinem Kinde unbekannt. b) Dieses allegorische Gemälde würde zu viel leere, nichts bedeutende, Züge haben. Was soll die Episode von dem

Kriege

Kriege gegen Arphaxad, den König von Medien, da noch dazu keiner mehr vorhanden war? Wozu figurirt Achior, der Befehlshaber der ammonitischen Truppen im Heere? Was sollen die langwierigen Hin- und Herzüge der Armee sagen, da sie in der Geschichte der Kriege, welche Antiochus Epiphanes geführet hat, gar keinen Grund haben? c) Holophernes erobert auch Syrien und verwüstet es; wie kann also unter demselben Antiochus Epiphanes, der König von Syrien war, verstanden sein? Wollte man sagen: der deute darauf hin, daß sich Antiochus Epiphanes mit auswärtiger Hülfe in den Besitz des Königreiches Syrien gesetzt hat, so wäre das eine sehr unschickliche Verschmelzung zweier, in Ansehung der Zeit von einander getrennter, Ereignisse. d) Wenn auch die Deutungen der Namen Judith, Bethuliah und Jojakim keine Einwendungen zulassen, so ist doch die etymologische Erklärung des Namens Holophernes unstatthaft; denn dieser Name kommt auch anderwärts als ein Eigenname, und zwar in einer Gegend und einer Zeit vor, daß man nicht glauben kann, er sei durch unser Buch erst dahin verbreitet worden. Der Bruder des kappadocischen Königes Ariarath hieß Holophernes (Appian. in Syr. c. 47. Polyb. Leg. 126.). Es kann also der Inhalt des Buches Judith auch für keine Allegorie angesehen werden.

1) Grotii *Prol. in librum Iudith.*

2) Wenigstens haben die spätern Juden den Nebucadnezar mit ihrem Wahne von dem Widerchrist in Verbindung gebracht. Sie glaubten nämlich, daß zur Zeit der Erscheinung des Messias alle alten Könige, welche

welche Jerusalem angegriffen hatten, namentlich Nebucadnezar, von den Todten erweckt werden und wieder zu großer Macht gelangen, den Messias und das Volk Gottes bekriegen, aber gänzlich überwunden werden würden; s. die Stelle aus Ialkut Chadasch in Eisenmengers entdecktem Judenthume, Thl. 2. S. 736 f. Ohnerachtet die hiemit in Verbindung stehenden Träumereien von Gog und Magog ein ziemlich hohes Alter haben, so ist es doch sehr ungewiß, ob diese Meinung von Nebucadnezars Wiedererscheinung und ausserdem die angebliche Gewohnheit der Juden, den Satan Nebucadnezar zu nennen, worauf es hier eigentlich ankommt, schon in den Zeiten gesucht werden dürfe, in welchen das Buch Judith zum Vorschein gekommen ist.

§. 600.

Das Buch enthält reine Dichtung.

Da sich nun der Inhalt des Buches Judith weder unter eine geschichtliche Ansicht stellen, noch als ein allegorisches Gemälde betrachten läßt [1]), so bleibt nichts anders übrig, als die Erzählung für eine reine Dichtung zu halten. Dieß haben auch schon ältere Ausleger gethan: Luther, Chyträus, Beroaldus, Artopoeus, Reineccius. Luther [2]) fand darin eine Art von Drama, worin Gottes Schutz für sein Volk und dessen Glaubenskraft wider seine Feinde abgebildet sei, Artopoeus [3]) eine Epopoeie. Semler [4]) erklärt das Buch für einen Roman, und man kann auch wohl nichts anders als eine ganz erdichtete Erzählung darin annehmen, weil die wirkliche Geschichte zur Erklärung des Buches alle Hilfe versaget.

Frei-

Freilich hat auch diese Meinung ihre Schwierigkeiten. Man muß zuerst der Einwendung entgegensehen: warum der Verfasser in seine erdichtete Erzählung historische Personen eingeflochten hat, die nicht in einerlei Zeit lebten? Denn das läßt sich wohl nicht leugnen, daß ihm bei seinem Nebucadnezar ein König aus dem chaldäischen Hause vorgeschwebt hat, so wie bei seinem Arpharad ein medischer König. Bei jenem dachte er entweder an denjenigen, welcher wirklich Nebucadnezar geheissen hatte und der verderblichste Feind der Juden gewesen war, oder an den letzten chaldäischen König Nabonned in Babylon. Dieß wird einigermassen dadurch wahrscheinlich, daß er seinen Nebucadnezar mit einem medischen Könige Krieg führen läßt; daraus könnte man nämlich schließen, daß er Cyaxares II. im Sinne hatte, welcher mit seinem Allirten Cyrus den Nabonned bekriegte. Doch läßt die eingemischte Notiz, daß Arpharad die Stadt Ekbatana erbauet habe, auch die Vermuthung zu, daß ihm ein älterer medischer König vorgeschwebt sei, etwa Dejoces, welcher von Herodot der Erbauer Ekbatana's genannt wird, oder auch Cyaxares I., der wegen seiner Kriege gegen die Assyrier bekannt war. Hatte nun der Verfasser bei seinem Arpharad (woher er diesen Namen oder ob er ihn selbst gebildet hat, läßt sich nicht entscheiden) einen von diesen beiden Monarchen im Sinne; so dachte er bei Nebucadnezar an Nabopalassars Sohn, welchen die Geschichte wirklich so heißt. In jedem Falle sind also unter diesen beiden Namen zwei Personen verstanden, welche noch vor der Rückkehr der Juden aus dem Exil gelebt haben. Warum hat sie nun aber der Verfasser unsers

sers Romans in die Zeit nach dem Exil herabgesetzt? Denn das ist deutlich: man soll glauben, die Geschichte sei zunächst auf die Vollendung des Tempelbaues und der vollständigen Reorganisation des mosaischen Cultus vorgefallen. Daher läßt sich auch nicht zweifeln, daß dem Verfasser bei seinem Hohenpriester Jojakim derjenige Hohepriester, welcher wirklich so geheissen hatte, Josuahs Sohn vorgeschwebt habe. Dieß wird noch gewisser durch die Schlußworte des Buches, daß die Juden nachher eine lange Zeit ruhig in ihrem Lande gelebt hätten; denn das ist die deutlichste Hinweisung auf die friedlichen Zeiten, die unter der persischen Oberherrschaft nach Beilegung der Streitigkeiten mit den Samaritanern eingetreten sind. Was hat nun aber den Verfasser auf diese unchronologische Combination geführt? Auf diese Frage giebt es zwei Antworten: er hat es entweder absichtlich und mit Bewußtsein oder aus historischer Unwissenheit gethan. Wenn man mit Luther ein allegorisches Drama in dem Buche annimmt, so kann man glauben, daß der Verfasser absichtlich Personen verschiedener Zeiten auf einen Standpunct zusammengestellt hat. Bekanntlich thun dieß die Dramaturgen öfters, und ihnen ist auch erlaubt, die wirklichen Ereignisse der Geschichte mit erdichteten zu bereichern, und auf diesem Wege fände man also auch für den Verfasser Entschuldigung, daß er Ereignisse vorgehen läßt, welche sich in den Tagen der historischen Personen, die er nennt, nicht zugetragen haben. Allein man kann auch dieß Misverhältniß in dem Buche auf Rechnung der historischen Unkunde des Verfassers setzen. Er wollte seinem Roman einen Anstrich von Wahrheit dadurch ge-

geben, daß er die Namen einiger historischer Personen in denselben verflochte. Er brauchte als Maschinerie zu seiner Dichtung einen König, der ein Feind der Juden ist und ihr Land anfällt; da stellten sich ihm nun aus der Tradition vornehmlich die chaldäischen Könige dar, und sein Gedächtniß hielt ihm den Namen Nebucadnezar vor. Weil er aber ein recht glänzendes Beispiel erzählen wollte, daß die Juden mit Hilfe ihres Gottes Jehovah alles vermögen, so mußte er den Nebucadnezar erst über einen dem Anschein nach weit mächtigeren Feind siegen und sein Heer viele andere Länder einnehmen lassen. Dieß machte nöthig, den Nebucadnezar zuerst mit einem andern Könige Krieg führen zu lassen, und da hatte nun der Verfasser die dunkle Erinnerung, daß zur Zeit der chaldäischen Könige über Medien eigene Könige herrschten. Daher tritt denn nun in unserm Buche als Gegner des Nebucadnezars ein König von Medien, Arphaxad, auf. Nur das wußte nun aber der Verfasser nicht, daß zur Zeit des Hohenpriesters Jojakim, unter dessen Amtsführung er die Geschichte vorgehen läßt, keine medische Könige mehr existirten, und daß um gleiche Zeit mit ihnen auch die chaldäischen Könige schon erloschen waren. Selbst dem Jojakim hat er einen falschen chronologischen Standpunct angewiesen und ihn etwas zu hoch hinaufgesetzt. Es ist vom Verfasser genau bestimmt, daß die Geschichte kurz nachher, nachdem der Tempel vollendet und eingeweihet worden war (IV, 3.), vorgefallen sei. Der Hohepriester Jojakim starb, wie Josephus (A. Iud. XI, 5, 5.) berichtet, um gleiche Zeit mit dem Priester Esras, also unter der Regierung des Arta-

xer-

xerxes Longimanus, und zwar noch vor dem 20sten Regierungsjahre desselben; denn als Nehemiah im 20sten Regierungsjahre des Artaxerxes Longimanus in Jerusalem anlangte, war schon sein Sohn Eljasib Hoherpriester (Neh. III, 1.). Es kann also Jojakim nicht wohl schon in der allernächsten Zeit nach der Einweihung des Tempels Hoherpriester gewesen sein; denn der Tempel wurde im 6ten Regierungsjahre des Darius Hystaspis eingeweihet (Esr. VI, 15 ff.). Damals lebte gewiß sein Vater Josuah noch, obgleich derselbe noch vor dem Darius Hystaspis gestorben zu sein scheint (Ioseph. *A. I.* XI, 5, 1.). Also auch hierin beweist der Verfasser seine Unwissenheit in der Geschichte und Zeitrechnung. Das ist aber noch nicht alles: er läßt den Nebucadnezar zu Ninive, der Residenz der ehemaligen assyrischen Könige, welche schon von seinem Vater Nabopalassor in einen Schutthaufen verwandelt worden war, residiren, und macht ihn sogar selbst zu einem assyrischen Könige. Doch dieß letzte möchte auch auf Rechnung des spätern Sprachgebrauchs, nach welchem Assyrier und Chaldäer oft mit einander verwechselt werden, geschrieben werden können.

Eine andere Einwendung, die sich gegen die Meinung, daß das Buch Judith reine Fiction enthalte, machen läßt, ist von der unrichtigen Geographie des Buches hergenommen. Darf sich ein dichtender Erzähler solche grobe Verstöße wider die natürliche und allgemein bekannte Lage der Länder erlauben? Durfte er einem geübten Feldherrn mit seinem Heere einen Marsch

ma-

machen lassen, den nur in der größten Narrheit einer machen kann? Mit Bewußtsein darf freilich der dichtende Erzähler so etwas nicht thun, falls er es nicht aus Scherz thut, um etwas Lächerliches zu berichten. Es ist aber hier, wie bei den historischen Unbilden des Buches, eine Unwissenheitssünde anzunehmen. Der Verfasser wußte nicht, wo die Länder und Städte, die er nannte, liegen; es waren ihm bloß die Namen derselben bekannt. Er leerte also bloß sein Gedächtniß aus, und weil es ihm nicht Namen genug spendete, so schuf er selbst noch die Namen mehrerer Länder und Städte, und pflanzte sie, so wie jene, eben dahin, wohin sie seine Phantasie führte. Dieß ist auch der Fall mit der Stadt Bethuliah, deren Namen symbolisch ist (בְּתוּלְיָה virgo Iehouae, von בְּתוּלָה virgo, tropisch vrbs nondum capta).

Der Zweck dieser historischen Dichtung leuchtet deutlich hervor. Der Verfasser wollte seinen jüdischen Zeitgenossen eine versinnlichte und lebendige Darstellung des Gedankens geben: Jehovah steht dem Volke seiner Verehrer bei und wendet die größten Gefahren von demselben ab, wenn sie herzlich und vertrauensvoll zu ihm beten und sich mit gemeinschaftlicher Kraft gegen übermüthige Feinde erheben.

1) s. Buddei *Hist. eccl. vet. Testamenti*, Thl. 2. S. 611 — 619., wo ein ausführlicher Bericht von den verschiedenen Meinungen über das Buch Judith von Julius Africanus an gegeben ist.

2) Auch

2) Auch Buddeus pflichtet Luthern bei, und schließt am a. O. S. 619.: „*narratio haec de Iuditha non tam parabola, quam drama aliquod sacrum est, in qua nihil obstat, quo minus ad verosimilitudinis quandam speciem ei conciliandam, anni quidam regum, et principum proelia et victoriae commemorentur.*“

3) Ioh. Christoph. Artopoei *meletema historicum, quod narratio de Iuditha et Holoferne non historia sit, sed Epopoeia.* Argent. 1694. 4. vgl. Phil. Iac. Hartmann *vtrum liber Iudithae contineat historiam?* Reg. 1671. 4. Seu. Eilert *Diss. II. de narratione libri Iudith.* Hafn. 1712. 4.

4) Semlers Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons, Thl. 3. S. 120 ff.

§. 601.

Ueber das Alter und den Verfasser des Buches Judith.

Von dem Verfasser des Buches Judith schweigt die alte Tradition; demohngeachtet glaubte man in spätern Zeiten, denselben namentlich angeben zu können. Man machte selbst die Judith zur Schriftstellerin [1]), oder rieth auf den Hohenpriester Jojakim oder gar auf dessen Vater Josuah [2]). Allein diese Muthmaßungen sind schon deshalb unstatthaft, weil sie die historische Richtigkeit des Inhalts des Buches voraussetzen. Für einen mit der erzählten Geschichte gleichzeitigen Aufzeichner will übrigens der Urheber des Buches gar nicht angesehen sein, denn er bemerkt, daß noch zu seiner Zeit die Familie Achiors unter den Israeliten wohne (XIV, 6.) und daß die Juden eine lan-

ge

ge Zeit nach Judiths Tode von keinem Feinde in ihrem Lande beunruhiget worden seien (XVI, 25.).

Mehr liegt uns daran, das Zeitalter des Verfassers zu wissen. Kap. VIII, 6. gedenkt er des Vorsabbats (προσαββατον) und des Vorneumonds (προνεμηνιον); das sind zwei neuere kirchliche Institutionen, welche weder die allerjüngsten kanonischen, noch die übrigen apokryphischen Bücher des alten Testaments kennen. Erst zu Jesu Zeiten wird des Vorsabbaths gedacht (Marc. XV, 42.), er kann aber keine lange Zeit vorher aufgekommen sein. Folglich kann man im äussersten Falle den Verfasser des Buches Judith in die letzten Decennien vor Jesu Geburt setzen. Aber es gehört höchstwahrscheinlich noch in eine spätere Zeit. Denn Josephus kennt das Buch nicht. Schwerlich läßt sich annehmen, daß er aus Vergessenheit nichts von demselben sagt, oder deshalb, weil er es nicht für werth gehalten habe, etwas daraus zu berichten. Denn da er nicht verschmähet hat, die Fabel des Buches Esther in seine Geschichte aufzunehmen, so konnte er bei Lesung und Beurtheilung des Buches Judith kein besseres historisches Gefühl haben, und es läßt sich also behaupten, daß, wenn er das Buch Judith als eine schon vorher unter seinem Volke verbreitete Schrift gekannt hätte, er gewiß etwas daraus erzählt haben würde. Die erste Spur von dem Buche findet man in dem Briefe des Clemens Romanus an die Korinthier; im ersten christlichen Jahrhunderte muß es also noch geschrieben worden sein, und mir scheint es nöthig, anzunehmen, daß es noch vor dem Ende des dritten Viertels

tels desselben geschrieben worden sei. Der judäische Staat nebst dem Tempel und dem gesetzlichen Cultus muß nämlich noch bestanden haben. Darf man annehmen, daß der Verfasser eine temporelle Veranlassung und einen temporellen Zweck hatte, so scheint er mir sehr angemessen, anzunehmen, daß er während oder schon beim Beginn des römisch-jüdischen Krieges geschrieben und die Absicht gehabt hat, den Muth und die Standhaftigkeit seiner Volksgenossen anzufeuern und zu bestärken. Denn daß der Verfasser ein palästinensischer Jude war, kann gar keinem Zweifel unterliegen. Er verräth in seiner Denkungsart und Sprache gar nichts von dem, was den ägyptischen Juden eigenthümlich war. Auch könnte sich nur ein palästinensischer Jude für die Erhaltung des Tempels zu Jerusalem so stark interessiren.

1) Hieronym. *in Hagg.* I, 6.

2) s. Huetii *Demonstr. Euang.* S. 364.

§. 602.

Ueber die Ursprache des Buches.

In der Zeit, in welche die Abfassung des Buches fällt, schrieben die palästinensischen Juden gemeiniglich in ihrem Landesdialect, d. h. in einer Abart der sogenannten chaldäischen Sprache. Daher dringt sich schon im Voraus die Vermuthung auf, daß sich der Verfasser des Buches Judith bei Aufzeichnung desselben der chaldäischen Sprache bedient habe. Zwar meldet Origenes [1]), daß er bei den Juden nichts von einem

he-

hebräischen oder chaldäischen Texte des Buches Judith habe erfahren können; aber natürlich spricht er nur von den Juden, die er kannte. Dagegen hatte Hieronymus einen chaldäischen Text des Buches in Händen und gebrauchte ihn bei der lateinischen Version, die er von dem Buche Judith machte [a]). Er sagt auch nicht undeutlich, daß dieß die Originalsprache des Buches sei. Diese Meinung leuchtet auch aus der Art und Weise hervor, wie er von diesem chaldäischen Exemplare des Buches bei der Verfertigung seiner lateinischen Uebersetzung Gebrauch gemacht hat. Weil er, wie er selbst gesteht (Praef. in Daniel. und praef. in Tob.), der chaldäischen Sprache nicht ganz vollkommen mächtig war, so mußte er bei seiner Version einen griechischen Text zu Grunde legen. Die griechischen Manuscripte wichen aber nicht nur von einander selbst, sondern auch von dem chaldäischen Texte sehr ab; daher machte sich Hieronymus zum Gesetze, nur das aus seinen griechischen Manuscripten überzutragen, was er, wo nicht genau den Worten, doch dem Sinne nach, in dem chaldäischen Exemplar fand (magis sensum e sensu, quam ex verbo verbum transferens. Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputaui, sola ea, quae intelligentia integra in verbis chaldaeis inuenire potui, latinis expressi). Macht dieses Verfahren des Hieronymus nicht vollkommen gewiß, daß sowohl er als diejenigen, welche ihm eine lateinische Version dieses Buches abgedrungen haben, geglaubt haben, der chaldäische Text sei der Urtext des Buches?

Zwar hat man in unserm griechischen Texte des Buches noch keine Uebersetzungsfehler entdecken können; ja

ja man stößt sogar auf Spuren der Originalität [3]); allein man kann in einem gewissen Sinne den griechischen Text original nennen, und doch dabei eine chaldäische Urschrift annehmen.

1) Orig. *epist. ad Afric.*: περι Τωβια ἡμας εχρην εγνωκεναι, ὁτι τω Τωβια ου χρωνται, ουδε τη Ιουδιθ. Ουδε γαρ εχουσι αυτα και εν Αποκρυφοις Εβραιστι, ὡς απ' αυτων μαθοντες εγνωκαμεν.

2) Hieronymi *Praef. in libr. Iudith: apud Hebraeos liber inter hagiographa (apocrypha?) legitur, cuius auctoritas ad roboranda illa, quae in contentionem veniunt, minus idonea judicatur, chaldaeo tamen sermone conscriptus, inter historias computatur. Sed quia hunc librum Synodus Nicaena (?) in numero sanctarum scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestrae immo exactioni, et sepositis occupationibus, quibus vehementer arctabar, huic vnam lucubratiunculam dedi, magis sensum e sensu, quam ex verbo verbum transferens. Multorum codicum varietatem vitiosissimum amputavi, sola ea, quae intelligentia integra in verbis Chaldaeis invenire potui, Latinis expressi.*

3) Jahn (Einleitung in die g. Bücher des a. Bundes, Thl. 2. Abschn. 3. u. 4. S. 522 f.) und Eichhorn (Einleitung in die apokr. Schr. des a. Test. S. 327.) halten deswegen unsern griechischen Text für den Urtext des Buches und das chaldäische Exemplar, welches Hieronymus in Händen hatte, für eine Uebersetzung.

§. 603.

§. 603.

Die Urausgabe des Buches.

Ob man aber gleich Gründe hat, ein chaldäisches oder vielmehr aramäisches Original des Buches anzunehmen, so darf man doch noch nicht das chaldäische Exemplar, welches Hieronymus hatte und bei seiner Uebersetzung gebrauchte, für den Urtext des Buches halten, sondern dasselbe enthielt das Buch nur in der Urschrift. Denn die von Hieronymus unter durchgängiger Beiziehung desselben gemachte lateinische Version hat solche Verschiedenheiten von unserm griechischen Texte, daß man auf den Gedanken gerathen muß, daß dieser chaldäische Text schon ein überarbeiteter Text war. Auch dieses spätere Product der jüdischen Literatur scheint nämlich das Schicksal gehabt zu haben, mehrmals überarbeitet und in neue Formen gegossen zu werden. Die Abweichungen der griechischen Handschriften von einander, worüber Hieronymus klagt, können nicht bloß Abschreiber-Fehler gewesen sein, weil er sie durchgängig im Buche bemerkte und zu verstehen giebt, daß sie nicht bloß Worte, sondern auch Sachen betroffen haben. Man darf annehmen, daß mehrere überarbeitete Ausgaben des Buches vorhanden waren. Darauf führt auch die Discrepanz der Allegate in den ältesten Kirchenvätern von unserm gegenwärtigen griechischen Texte [1]), die um so mehr beweisen, weil ihrer so wenige und doch dabei fast überall Verschiedenheiten sind. Da man nun auch unsern griechischen Text für keine genaue Wiedergebung des chaldäischen Urtextes halten kann, so sind wir ohne

Zweifel in der Lage, daß wir den Text des Buches in seiner Urform gar nicht mehr besitzen, sondern überall bloß überarbeitete Texte lesen. Die Urform des Buches ist verloren gegangen. Wie stark sich die noch vorhandenen Ueberarbeitungen derselben davon entfernen, können wir also nicht sagen. Doch sieht man, daß auch hier, wie bei der Geschichte Tobi's und andern Büchern, die gleiches Schicksal hatten, die Abweichungen nicht das Wesentliche der Bücher betrafen, sondern sich bloß auf Zusätze oder Weglassungen oder Wortumänderungen und hauptsächlich Namen-Aenderungen beschränkten. Da wir bei diesem Buche weniger kritische Quellen übrig haben, als bei dem Buche Tobi, so können wir bloß zwei Ueberarbeitungen desselben nahmhaft machen, ohnerachtet Anzeigen genug vorliegen, daß mehrere vorhanden waren.

1) s. Calmet *Diss. prélimin.* S. 144.

§. 604.

Die zwei verschiedenen Ueberarbeitungen des Buches Judith, unser griechischer Text und die lateinische Version des Hieronymus.

Unser griechischer Text und die lateinische Version des Hieronymus, welche in der Vulgata befindlich ist, stehen in einem solchen Verhältnisse zu einander, daß sie einen ältern, etwas einfachern und kürzern, Text voraussetzen, aus welchem sie beide abgeflossen sind. Denn beide haben eigenthümliche Zusätze und Erweiterungen, Verschiedenheiten in Gedanken und Ausdrücken, und Abweichungen in den Namen und Zahlen.

Der

Der lateinische Text hat K. IV, 8—15. ein viel ausführlicheres Gebet, als der griechische IV, 10.; jener stellt die Schicksale der Israeliten bei der Ausführung aus Aegypten viel umständlicher dar V, 11—20., als dieser; jener legt den Officieren des Holophernes eine Rede in den Mund, in der sie ihren Unwillen gegen Achiors Schilderung der Juden aussprechen V, 27—29., dieser läßt aber den Holophernes selbst eine Rede dieser Art halten VI, 1 ff.; jener giebt das Gebet, welches die Einwohner von Bethulia nach der angehörten Erzählung des ihnen zugeschickten Achiors VI, 15—19. sprechen, ferner ein anderes Gebet derselben VII, 19—23. und das Gebet der Judith IX, 6—9. in einer erweiterten Gestalt. Ausserdem sind die beiden Texte in Zusätzen, Erweiterungen und Darstellungen auch noch K. I, 3. III, 11. V, 10. VI, 13. VII, 2. 4. 7. 17. X, 8. 12. 17. XIII, 20. XV, 11. XVI, 31. verschieden.

Wo auch beide Texte in der Ausführlichkeit der Darstellung einander gleich kommen, da variiren sie doch wieder in den **Worten** der Darstellung, wie man es nur in einem Werke erwarten kann, das durch verschönernde Hände gegangen ist, von denen eine jede glaubte, die andere in der Verschönerung übertreffen zu können. Wie abweichend in Gedanken, Ausdrücken und ihrer Anreihung, in Länge und Kürze sind nicht häufig die Reden, welche den verschiedenen in der Erzählung auftretenden Personen an denselben Stellen in beiden Texten in den Mund gelegt werden. Man vergleiche nur die Rede, welche in beiden Texten von den Ge-

sandten der bedroheten Völker an den Holophernes gehalten wird K. III, 3—5., die Rede der Judith an Osias VIII, 24., ferner VIII, 11. IX, 11. XIV, 3. 4. 12—16. und das ganze 15te Kapitel. Bald ist der lateinische Text kürzer V, 4—12. X, 9—11. XI, 9—13., bald länger V, 27—29. X, 4. XIV, 5.

Verschiedenheiten in Namen zeigen sich: K. I, 6. ὑδαςπην Vulg. Iadason, ελυμαιων Vulg. Elycorum, I, 8. γαλααδ Vulg. Cedar, 9. γεσεμ Vulg. Iesse, II, 17. ρασσεις Vulg. Tharsis, 18. αρβοναι Vulg. Mambre, IV, 5. Ιωακειμ Vulg. Eljakim, V, 9. χαναan Vulg. Charan, VII, 3. βελβαιμ Vulg. Belma, κυαμωνος Vulg. Chelmon, 7. ησαυ Vulg. Ammon, VIII, 1. Ιȣδιθ θυγατηρ Μεραρι, ὑιȣ Ωξ, ὑιȣ Ιωσηφ, ὑιȣ Οζιηλ, ὑιȣ Ελκια, ὑιȣ Ηλιȣ, ὑιȣ Χελκιȣ, ὑιȣ Ελιαβ, ὑιȣ Ναθαναηλ, ὑιȣ Σαλαμιηλ, ὑιȣ Σαρασαδαι, ὑιȣ Ισραηλ Vulg. Iudith, quae erat filia Merari, filii Idax, filii Ioseph, filii Oziae, filii Elai, filii Iamnor, filii Gedeon, filii Raphaim, filii Achitob, filii Melchiae, filii Enan, filii Nathaniae, Salathiel, filii Simeon, filii Reuben, XIII, 13. Ἱερȣσαλημ Vulg. Israel.

Verschiedenheiten in Zahlen finden sich K. I, 2. ἑβδομηκοντα Vulg. triginta, πεντηκοντα Vulg. septuaginta, II, 1. ετει ογδοω και δεκατω Vulg. tertio decimo, VII, 2. πεζων ἑκατον ἑβδομηκοντα και ἱππεων χιλιαδες δεκα δυο Vulg. pedibus centum viginti millia et equites viginti duo millia [1]).

Der

Der griechische Text unseres Buches und die lateinische Version des Hieronymus stehen also fast ganz in dem Verhältnisse zu einander, als wie die verschiedenen Texte des Buches Tobi; und können und müssen diese für verschiedene Ueberarbeitungen eines allen zu Grunde liegenden Urtextes gehalten werden, so müssen wir auch hier zwei verschiedene Formen oder Ausgaben einer Schrift annehmen. Denn unmöglich läßt sich mit Einigen glauben, daß die Abweichungen des lateinischen Textes von dem griechischen willkührliche Abänderungen des Hieronymus (oder, nach Huetius *), des von Hieronymus bei der Uebersetzung gebrauchten jüdischen Dollmetschers) wären; denn bei der Eiligkeit, mit welcher er die Uebersetzung machte, hatte er gar die Zeit nicht, Aenderungen vorzunehmen, und was hätte ihn denn bewegen können, z. B. die so eben angeführten Aenderungen in den Namen und Zahlen zu machen? Uebrigens steht dieser Meinung des Hieronymus's Versicherung entgegen, daß er in seiner Uebersetzung nichts ausgedrückt habe, was er nicht dem vollen Sinne nach in seinem chaldäischen Exemplar gefunden hatte (sola ea, quae intelligentia integra in verbis chaldaeis inuenire potui, latinis expressi).

Es ist also der chaldäische Text, welchen Hieronymus gebrauchte, eine von unserm griechischen Texte verschiedene eigene Ueberarbeitung des Buches gewesen. Durch die Uebersetzung des Hieronymus hat sie zwar etwas an Worten, aber nichts an Sachen verloren, weil er zwar nicht wörtlich, aber doch genau dem Sinne nach übersetzt hat (magis sensum e sensu,

quam

quam ex verbo verbum transferens). Bei der Art, wie Hieronymus verfuhr, war dieß unvermeidlich. Er legte griechische Handschriften zu Grunde [5]) und zog nur den chaldäischen Text bei, um aus ihm zu bestimmen, wie er das Griechische übersetzen soll. Es wäre interessant, wenn wir diese griechischen Manuscripte noch besäßen. Von dem Stamme unsers gegenwärtigen griechischen Textes können sie nicht gewesen sein; denn Hieronymus beschreibt uns ihren Text als ausführlicher, als die von ihm gelieferte Uebersetzung (multorum codicum varietatem vitiosissimam *amputaui*), die in vielen Stellen, wie wir oben gesehen haben, reichhaltiger und voller als unser griechischer Text ist. Die von dem Hieronymus gebrauchten griechischen Handschriften müssen also variirende Abschriften einer zu dem Stamme seines chaldäischen Textes gehörenden griechischen Version, und diese selbst muß eine neue, noch ausführlichere, Ueberarbeitung dieses chaldäischen Textes gewesen oder aus einer solchen geflossen sein.

Die andere Ueberarbeitung des Buches, welche noch in unserm griechischen Texte vorliegt, kann nicht schon nach der Urschrift im Chaldäischen gemacht worden sein; denn der griechische Text hat mehrere originelle Ausdrücke, welche man in keiner Uebersetzung aus dem Aramäischen suchen darf. So findet man λυειν μιτραν (wie Statt μητραν mit dem Syrer gelesen werden muß), Zonam virgineam soluere Kap. IX, 2., wie schwerlich je ein Jude, der nicht griechisch schrieb, gesprochen hat; und hat man wohl in

der

der Schrift eines aramäisch oder hebräisch redenden und schreibenden Juden υἱοὺς Τιτάνων und ὑψηλοὺς γίγαντας (XVI, 7.) zu erwarten? [4]) Dieser überarbeitete Text schreibt sich also ohne Zweifel von einem Hellenisten her, welcher das Buch aus einer griechischen Version, die man von der Urform desselben gemacht hatte, kannte und in eine neue Gestalt umgoß. Denn schwerlich wird man diese Ueberarbeitung bei der Uebertragung der chaldäischen Urschrift gemacht haben; es müßten sich nothwendiger Weise dem griechischen Texte mehr Aramäismen eingedrückt haben.

Wahrscheinlich war das Buch noch in mehreren veränderten Gestalten, in allen Sprachen, in welchen man es las, vorhanden. Origenes citirt (Homil. XIX. in Ierem.) aus dem Buche Judith die Stelle: praeuaricationem inuocabo et inuocauit praeuaricationem, welche sich weder in unserm griechischen Texte, noch in der Vulgata befindet; Fulgentius (Epist. II. ad Gallam.) führt ein Geschlechtsregister von Manasse, dem verstorbenen Gemahl der Judith, an, das sowohl in unserm griechischen, als in dem lateinischen Texte vergeblich gesucht wird. Vielleicht gehen die beträchtlichen Abweichungen, welche man in den noch vorhandenen Handschriften der lateinischen Version des Hieronymus von dem gegenwärtigen Texte der Vulgata bemerkt, von solchen absichtlichen Umgestaltungen des Buches nach diesem lateinischen Texte aus. Eben so könnte man die syrische Version, von welcher noch die Rede sein wird, für eine besondere Recension des Buches halten, weil in derselben die in dem Buche vorkommenden

menden Gebete und Reden zum Theil kürzer gegeben sind.

1) Ich habe mich in dieser Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses unsers griechischen und des lateinischen Textes des Hieronymus der Worte Eichhorns (am a. O. S. 318 ff.) bedient, welcher seiner Seits aus Capellus (*Comment. et not. critt. in Vet. Test.*) referirt.

2) Huetius am a. O. S. 214.

3) Das sagt Hieronymus ganz bestimmt; es läßt sich aber auch aus seiner Version beweisen. Denn es kommen darin deutliche Merkmale einer Uebertragung aus dem Griechischen vor. K. I, 4. hat unser griechischer Text: *εις ὕψος πηχων ἑβδομηκοντα*, die Vulgata: *portas* eius in altitudinem, es ist *πυργων* mit *πηχων* verwechselt; K. V, 11. gr. T. *εν πονω και εν πλινθω*, lat. T. in *luto* et latere, wo *πηλω* mit *πονω* verwechselt ist; K. IX, 11. gr. T. *παταξον δουλον εκ χειλεων απατης μου*, lat. T. ex labiis *caritatis* meae, wo *αγαπης* mit *απατης* verwechselt ist; K. XI, 5. gr. T. *και αρτων καθαρων*, lat. T. et panes *et caseum*, wo für *καθαρων* ausgedrückt ist *και τυρον*; K. XVI, 1. *ψαλμον και αινον*, lat. T. psalmum *nouum*, wo *και αινον* in *καινον* zusammengezogen ist; K. XVI, 2. gr. T. *ὁτι εις παρεμβολας αυτου*, lat. T. *qui posuit* castra sua, wo *ὁτι εις* gelesen wurde *ὁ τιθεις*; K. XVI, 15. gr. T. *και κλαυσονται εν αισθησει*, lat. T. *vt vrantur* et sentiant, wo für *κλαυσονται* ausgedrückt ist *καυσονται*. Bei den meisten dieser Beispiele springt es in die Augen, daß die Abweichungen aus Falschhören entstanden; es wird uns also nunmehr vollkommen klar, welche Methode Hieronymus bei der Fertigung seiner lateinischen Version befolgt hat. Er ließ sich aus griechischen

schen Codicibus vorlesen und das Vorgelesene (oft aber falsch gehörte) verglich er mit dem in der Hand habenden chaldäischen Exemplar. Daß er in diesem nicht immer die Berichtigung des falsch gehörten fand, rührt von seiner unvollkommenen Kenntniß der aramäischen Sprache, und auch von der Eilfertigkeit her, mit welcher er die Uebersetzung machte. Daß er aber das chaldäische Exemplar durchgängig und mit Genauigkeit gebrauchte, muß man seiner Versicherung glauben. Es läßt sich auch aus einem Uebersetzungsfehler augenscheinlich machen. K. XVI, 3. hat der gr. T. *εν μυριασι δυναμεως αυτȣ*, der lat. T. *in multitudine* fortitudinis suae; hier fand Hieronymus durch einen Schreibfehler רוב für רִבּוֹ, oder las nur fälschlich so. Diese Vergleichungen gehen zwar von u n s e r m griechischen Texte aus; allein obgleich Hieronymus griechische Codices von einem andern Stamme in Händen hatte, so trafen diese doch in vielen Stellen mit unserm griechischen Texte zusammen, wie das öftere wörtliche Zusammentreffen des lateinischen Textes des Hieronymus mit diesem die Gewißheit geben. Noch ein anderer Punct ist zur Sprache gebracht worden: ob nicht Hieronymus als Hilfsmittel eine ä l t e r e lateinische Version des Buches gebraucht habe? Es scheint das nicht unwahrscheinlich zu sein; denn Capellus (S. 575.) hat in der lateinischen Version des Hieronymus einige Redensarten entdeckt, die nicht mit der sonstigen Ausdrucksweise desselben übereinstimmen: K. I, 6. *obtinuit eum*, statt superauit, I, 12. II, 1. *defenderet se de* omnibus his regionibus, statt vindicaret; II, 13. ciuitatem *opinatissimam*, statt celeberrimam, 13. 16. *praedauit*, VI, 3. *disperiet*, 4. transiet; VIII, 32. *exeam;* XI, 14. exiet; IX, 13. percuties eam *ex* labiis; X, 17. captus est *in* oculis suis Holofernes; XV, 2. *euadere* festinabant Hebraeos, 7. *onustati* sunt valde; XVI,

7.

7. *nocuit eum.* Doch könnten die hier vorkommenden grammatischen Fehler auch von späteren barbarisirenden Abschreibern der lateinischen Version verschuldet sein.

4) Eichhorn am a. O. S. 325 f.

§. 605.

Alte Uebersetzungen unsers griechischen Textes.

Es ist bereits beiläufig bemerkt worden, daß schon vor Hieronymus's Zeit eine lateinische Version des Buches Judith vorhanden war. Sie scheint aus unserm griechischen Texte geflossen zu sein; aber über ihren Charakter können wir kein genaues Urtheil fällen, weil die Handschriften, welche sich davon erhalten haben, einen sehr corrumpirten Text enthalten. Es scheint nämlich diese Version durch willkührliche Aenderungen der Abschreiber sehr gelitten, und ausserdem im Mittelalter noch aus der Version des Hieronymus stark interpolirt worden zu sein.

Auch eine syrische Uebersetzung des Buches Judith ist noch vorhanden. In welches Zeitalter ihr Ursprung falle, läßt sich nicht sagen. Auch läßt sich nicht mit Sicherheit behaupten, daß sie aus unserm griechischen Texte gemacht worden ist. Denn diese Version hält es zwar meistentheils mit unserm griechischen Text, wenn zwischen ihm und der lateinischen Version des Hieronymus Abweichungen Statt finden; aber dagegen ist, wie schon bemerkt wurde, in den Reden und Gebeten der wortreiche griechische Text gemeiniglich ins Kurze ge-

zogen

zogen und auch in den Eigennamen finden Abweichungen von unserm griechischen Texte Statt. Indessen kann doch unser griechischer Text die Grundlage gewesen sein, nur nach einem etwas verschiedenen Exemplare, welches im Ganzen einen weniger verdorbenen Text enthielt, als der ist, welcher in unsere gedruckten Ausgaben überging. Denn die Eigennamen giebt die syrische Version zum Theil correcter, auch drückt sie in manchen Stellen bessere Lesarten aus. Die erwähnten Abkürzungen können von dem Bemühen des Uebersetzers herrühren, die ermüdenden Weitschweifigkeiten für die Leser weniger lästig zu machen.

Sechste Abtheilung.

Bücher der erotischen Poesie.

---

§. 606.

Ueber die erotische Poesie der Hebräer überhaupt.

Auch die Hebräer haben menschliche Liebe zum Gegenstand der Dichtung gemacht; sie nannten ein Liebeslied שִׁיר יְדִידֹות (Psalm. XLV, 1.), und unter allen gleich bedeutenden Wörtern scheint das Wort שִׁיר bloß allein von Liedern dieser Art gebraucht worden zu sein. Wie reich die Hebräer in diesem Fache der poetischen Literatur gewesen sind, läßt sich nicht mehr sagen. Freilich ist nur Weniges dem verzehrenden Zahne der Zeit entronnen; aber nach der Analogie der übrigen

gen orientalischen Völker [1]) zu urtheilen, dürfen wir doch annehmen, daß die Liebe viele gefühlvolle Hebräer zum dichterischen Gesange begeistert hat. Aus mehreren Gründen möchte ich aber nicht mit Eichhorn [2]) den Anfang der erotischen Poesie in das Zeitalter des friedlichen und schwelgerischen Salomoh herabsetzen. Denn gerade in den Zeiten der Uncultur und des Heroismus, welche vor Salomoh waren, blühet die feurigste, stärkste und reinste Liebe. Auch besitzen wir schon aus der patriarchalischen Zeit ein Fragment eines Liebesliedes (Gen. XXIV, 60. [3])), das, wenn es auch in diese hohe Zeiten nicht hinaufgehört, doch Salomohs Zeitalter übersteigt, und den Beweis giebt, daß man schon früher die Empfindungen der Liebe in poetische Worte zu kleiden pflegte. In der ruhigen und luxuriösen Zeit Salomohs mag allerdings das Feld der erotischen Poesie von den gebildeten Hebräern um vieles mehr angebauet worden sein. Wir besitzen aus dieser Periode noch ein Liebeslied (Ps. XLV.), welches ein unbekannter Dichter auf die Vermählung des Salomoh mit der ägyptischen Prinzessin gedichtet hat. In der Folge gab es abwechselnd solche Zeitläufte, wo man auch erwarten kann, daß dieser Zweig der poetischen Literatur gepflegt wurde, und überhaupt läßt sich gar über keinen Zeitraum der Geschichte eines Volkes das Verdammungsurtheil fällen, daß darin Versuche in der erotischen Poesie unmöglich gewesen wären, weil keine Art der Dichtung so sehr an die Individualität gebunden ist, als diese. Daher haben sich Hebräer in Zeitläuften, in welchen sie, wie man glauben sollte, Ursache gehabt hätten, die Liebe zu vergessen, mit der erotischen Literatur be-

beschäftiget. Den Beweis liefert das Buch Ruth, welches schon überhaupt, nach seinem ganzen Inhalte genommen, mit der erotischen Poesie äusserst nahe verwandt ist, aber noch ausserdem ein kleines eigentliches Liebeslied enthält (IV, 11. 12.). Wie nahe überhaupt dieses Object den hebräischen Dichtern lag, das verrathen in manchen Stellen die Psalmoden, und noch weit mehr die Propheten, als welche Mädchen und Frauen ungemein oft in den Kreis ihrer Bilder, Vergleichungen, Allegorien und Symbole ziehen, die Empfindungen der Liebe so lebendig und stark darlegen, und sogar zur Gewohnheit unter sich gemacht haben, das Verhältniß des heiligen Volkes zu seinem Schutzgotte unter dem Bilde einer Ehe darzustellen und oft über die Gebühr auszumahlen. Dieser zarte Sinn starb auch nie unter den Juden bis auf den Anfang des christlichen Zeitalters aus; denn sind denn nicht die Wechselgesänge der Elisabeth und Maria, wie sie das mythische Prooemium des Evangeliums Lucä (I, 42 ff.) giebt, erotischer Natur? Wir haben aber hier bloß eine einzige Schrift aus älterer Zeit in Betrachtung zu ziehen, das Hohelied.

1) Hartmanns Versuch einer allgemeinen Gesch. der Poesie, Thl. 1. S. 54 f. und anderwärts; vergl. Iones *de poesi asiatica* hin und wieder.

2) Eichhorns Einleitung in das alte Testament, Thl. 3. S. 606 f.

3) Augusti's Grundriß einer Einleitung ins alte Testament, S. 213.

§. 607.

§. 607.

Das hohe Lied Salomo's.
Name und Inhalt dieses Buches.

Diese kleine poetische Schrift hat den Titel: שִׁיר הַשִּׁירִים *Canticum Canticorum*, welches eine Form des hebräischen Superlativs ist und die Vorzüglichkeit dieses Gedichtes anzeigen soll [1]). Es kann also nicht besser übersetzt werden, als mit Luther durch: hohes Lied. Denn wenn Aben Esra und Kimchi diese Aufschrift geben: ein Lied von den vielen Liedern, nämlich eines von den 1000 Liedern, welche der König Salomoh gedichtet haben soll (I Reg. IV, 32.), so fordert man erst den Beweis, daß die von Salomoh gedichteten Lieder vorzugsweise הַשִּׁירִים die Lieder genannt worden seien; dessen gar nicht zu gedenken, daß diese Nachricht von den vielen von Salomoh gedichteten Liedern weiter nichts ist als ein Beweis, wie weit die Nachwelt in der Uebertreibung des Lobes des Königes Salomoh gegangen sei. Oder wenn andere die Aufschrift so fassen: Ein Lied von Liedern d. h. ein Lied (Gedicht), das aus mehreren zusammengereiheten Liedern besteht, so beruhet diese Uebersetzung auf einer besondern Meinung über die innere Anlage dieses Buches, deren Richtigkeit noch vielen Zweifeln ausgesetzt ist. Eben das muß gegen Velthusen und Paulus eingewandt werden, welche das erste שִׁיר in einer andern Bedeutung nehmen: Kette, Reihe von Liedern, nach dem chaldäischen שִׁיר und dem arabischen שׁוּרָה. Es hatte dieses Buch das Glück, den Juden sehr zu gefallen, nicht weil

weil sie seinen wahren Inhalt und seine wirklichen dichterischen Vorzüge richtig ei..gesehen und nach voller Würde geschätzt, sondern weil sie eine Deutung desselben liebgewonnen haben, durch welche das Buch für sie ein vorzügliches Interesse gewinnen mußte. Sie gaben ihm also auch einen auszeichnenden Titel. Diesem nach rührt also derselbe nicht von dem Verfasser des Buches her, sondern er ist erst in spätern Zeiten vorgesetzt worden. Ursprünglich war das Buch ohne Titel, welches nicht für unglaublich gehalten werden kann, da die Literärgeschichte der Hebräer und nachherigen Juden viele andere Beispiele dieser Art liefert. Es ist das auch keineswegs etwas denselben ganz Eigenes gewesen; denn das Bücher-Titel-Wesen war überhaupt den alten Orientalen größtentheils fremde; sie brachten ihre literarischen Erzeugnisse meistens ohne Aufschrift in Umlauf. Erst die neuern Occidentalen haben ihre Titelsucht auch bei ihren Büchern zur Schau ausgestellt.

Der Inhalt des Buches ist dieser: Ein Landmädchen spricht im Erguß der feurigsten Gefühle die Liebe gegen ihren Geliebten, einem auf der Weide befindlichen Hirten, aus. Von unbekannter Aue her flüstert ihr der Geliebte zu, seine Gegenliebe versichernd. Mit gegenseitigen Lobeserhebungen, worin die Liebe so reich ist, wechseln sie mit einander ab; einen Wechselgesang stimmen sie mit einander an; der Geliebte stürzt über die Berge nnd Hügel her und eilt in die Arme seiner Geliebten. Sie schläft ein und hat einen Traum, in welchem sich über ihre Seele die Freuden der unverhofften Zusammenkunft nach der langen bittern Sehnsucht wie-

wieder aufs Neue ergießen. Der Geliebte ist sehr sorgsam, daß sie nicht in ihrem Schlafe gestört werde; ein Strom von Worten zum Lobe ihrer Schönheit stürzt aus seinem Munde. Sie erwacht und bittet den Freund ihres Herzens, in seinen Garten zu kommen. Sie gestehet, daß sie geschlafen, daß aber doch ihr Herz gewachet habe. Groß ist ihre Freude, den Geliebten in dem Garten gefunden zu haben. Ein neues Lob ihrer Schönheit und Anmuth hört sie aus dem Munde ihres Geliebten. Sie will mit ihm zurückkehren auf die Gefilde, wo er seine Heerden verlassen hatte; die Gewalt der Liebe, die keine Hindernisse fürchtet, erhob in ihr diesen Entschluß. Sie findet Widerstand bei ihren Brüdern, aber sie läßt sich nicht abhalten; sie ermahnt ihren Geliebten zur Flucht, um selbst mit ihm entfliehen zu können.

Das ist der Inhalt dieses Buches, nach seinen allgemeinsten Zügen entworfen, mit dessen Darlegung jedoch die Bemerkung verbunden werden muß, daß die Frage: ob das in dem Buche Enthaltene in einem ursprünglichen Zusammenhange stehe, oder überhaupt in einem genauen Zusammenhange mit einander stehe? dadurch noch nicht entschieden sein soll. Es mußten, um nur dem Leser eine vorläufige Einsicht in den Inhalt des Buches zu geben, diese Züge entworfen werden, durch welche also keineswegs dem erst zu begründenden Urtheile über die innere Anlage des Buches vorgegriffen werden soll. Diese Untersuchungen folgen erst nach.

Uebri-

Uebrigens ist noch zu bemerken, daß sich das Buch in das Zeitalter des Königes Salomoh versetzt, und zwar in den Zeitpunct seiner Vermählung (IV, 11.), ein Umstand, den man nicht ausser Acht lassen darf, wenn von dem Sinn und Zweck dieser Lieder die Rede ist [2].

1) s. Gesenius größeres hebr. deutsches Handwörterbuch, Thl. 2. S. 1139 f.

2) I. H. Michaelis *Diss. de Cantico Canticorum Salomonis.* Hal. 1717. 4.

§. 608.

Ist das Buch allegorisch zu verstehen?

Es hat von jeher unter den gelehrten Lesern der Bibel eine Uneinigkeit darüber geherrscht: in welchem Sinne das hohe Lied zu fassen, ob es mystisch oder buchstäblich auszulegen, also von geistiger oder sinnlicher Liebe zu verstehen sei?

Schon der chaldäische Paraphrast deutete das Buch mystisch; nach ihm ist die Geliebte das israelitische Volk, der Geliebte aber Gott, und die nachfolgenden jüdischen Ausleger haben meistens dieser Erklärung beigepflichtet. Sie ist auch wirklich der jüdischen Denkungsart nicht entgegen und hat viel Analogie für sich. Nach der gemeinen Weise der alten Orientalen, ein Volk als eine Jungfrau oder als eine Ehefrau zu personificiren, und den König als den Gemal darzustellen [1]), haben auch andere hebräische Schriftsteller, besonders Propheten, oft gesprochen und das gegenseitige Verhältniß zwischen dem israelitischen Volke und seinem unsichtbaren eigentlichen Könige, dem Jehovah, als ein

Band der Liebe und der Ehe betrachtet. So könnte nun auch in diesen Liedern die Liebe Gottes zu seinem Volke und die Liebe des Volkes zu ihm allegorisch geschildert sein. Allein man muß gegen diese Folgerung einwenden, daß diese Allegorie zu versteckt wäre. Denn wenn sonst die hebräischen Dichter auf diese Weise allegorisiren, so geben sie es mit deutlichen Worten zu verstehen; aber in diesen Liedern wäre alle Mühe angewandt, um diese Absicht zu verbergen; denn in dem ganzen Buche kommt gar nicht ein einziges Mal der Name Gottes vor. — In unsern Tagen hat indessen diese Erklärungsweise doch wieder einige Männer von Ansehen zu Freunden erhalten. E. F. K. Rosenmüller [3]) findet mit dem chaldäischen Paraphrasten in dem Buche die Geschichte des hebräischen Volkes von der Gesetzgebung an bis zu den messianischen Zeiten allegorisch durchgeführt. Eine allegorische Auslegung oder Erklärung läßt sich nun zwar eigentlich nicht widerlegen, weil sich der Ausleger die Freiheit nicht nehmen läßt, viel oder wenig zu deuten und die Bedeutsamkeit des Gedeuteten nach seinem Wohlgefallen zu bestimmen. Aber wenn Gründe angeführt werden, warum ein Buch oder Gedicht in allegorischem oder mystischem Sinne genommen werden müsse, so müssen sie der Prüfung unterliegen, und dieß können wir hier nicht unterlassen. Rosenmüller behauptet, daß in dem hohen Liede mehreres angetroffen werde, was die allegorische Erklärung nothwendig mache; offenbar sei die Geliebte ein collectiver Name, weil sie K. 1, 4. spricht: Zeuch mich dir nach! — O laß uns eilen! Der König führe in sein Zimmer mich! Wir frohlocken und freuen

uns

uns deiner, preisen deine Liebe mehr, als Wein."
Allein diese communicativen Ausdrücke beweisen keineswegs, daß unter der Geliebten keine einzelne Person, sondern etwas Collectives verstanden werden müsse. Die Töchter und Frauen der Orientalen, welche Eigenthümer sind und also nicht zu dem gemeinen Volke gehören, sind beständig von ihren Zofen (בְּתוּלוֹת Ps. XLV, 14. חֲבֵרָה Dan. VII, 20. *ἄβρα* Iudith X, 2. 5.) umgeben, und diese, die wir auch unten K. VI, 1. in ihrer Begleitung finden, sind hier in den Worten der Geliebten mit eingeschlossen. Wenn K. III, 6. die Geliebte aus der Wüste empor steigt, wie eine Rauchsäule, wenn sie K. IV, 8. hereintreten soll vom Libanon, von der Höhe Amana, von den Höhen Sion und Hermon, von den Wohnungen der Löwen und Leoparden, wenn sie (VI, 10. 11.) hervorblickt, wie Morgenroth, schön ist, wie der Mond, lauter wie die Sonne, furchtbar wie Kriegsschaar, so ist keine Nothwendigkeit vorhanden, dieselbe für das Symbol eines Volkes zu halten. Es läßt sich das alles von einer Schäferin sagen, die in einem hohen schlanken Wuchse daher ziehet nach der Heimath aus den ebenen Weidetriften, und mit den Heerden auch auf die Grasplätze der fruchtbaren Berggegenden kommt und mit ihren feurigen Blicken, die so leuchtend und durchstralend sind, wie ein Gestirn am Himmel, für den gefühlvollen Jüngling so furchtbar wird, wie eine Kriegsschaar, welcher er sich ergeben muß. Wenn K. I, 5. 6. die Sulamith von ihren Brüdern zur Weinbergshüterin bestellt wird, wenn sie (K. III, 1—3.), um ihren Geliebten zu suchen, des Nachts in der Stadt umhergehet, von den Hütern

der Stadt wund geschlagen wird (III, 2. V, 3. 7.), und den Geliebten in das Haus und in die Kammer ihrer Mutter führen will (III, 4. VIII, 2.), so ist dieß zwar den Sitten und dem Costüme des alten und neuen Morgenlandes allerdings ganz entgegen, aber es bleibt denselben eben so unangemessen, wenn auch das Buch als eine Allegorie betrachtet und mystisch gedeutet wird. Der allegorische, wie der buchstäbliche Erklärer, muß sich mit der Bemerkung helfen, daß das Buch eine poetische Phantasie ist, bei der man die Menschen nicht an dem Leitseile der gemeinen Sitten und Gebräuche herumtreten läßt. Ausserdem ist in dem Buche auch manches enthalten, was dieser allegorischen Deutung schnurstracks entgegen stehet. Wenn der Geliebte Jehovah ist, wie kann es K. I, 3. von ihm heissen: es lieben dich die Jungfrauen (die Völker der Erde), da keine einzige Nation ausser der hebräischen den Jehovah verehrte? Wenn die Geliebte das hebräische Volk symbolisirt, wie kann sie denn K. I, 5. II, 7. III, 5. V, 8. 16. VIIII, 4. die Töchter Jerusalems von sich unterscheiden und eine Anrede an sie stellen? Wie können (K. III, 7.) die Starken aus den Stärksten Israels von ihr unterschieden, wie kann (VI, 4.) ihre Schönheit mit Jerusalem verglichen werden? Uebrigens hat es etwas Widerstrebendes, wenn man sich denken soll, daß Gott unter dem Geliebten symbolisirt sei. Das Bild ist zu stark, in das Unanständige ausgemalt. Man vergleiche doch die Propheten, welche von dem Verhältnisse Gottes zu seinem Volke als wie von einer Liebe oder Ehe sprechen, und sehe, ob sie sich je er-

lau-

lauben, bei diesem Bilde über die allgemeine Idee hinauszugehen!

Auch Hug [4]) hat sich an die allegorischen Erklärer des hohen Liedes angeschlossen. Er glaubt, daß die Geliebte das Volk der Zehen Stämme bezeichne, von welchem nach der Zerstörung des Reiches Samarien von den Assyrern der kleinere ärmere und unansehnlichere Theil im Lande zurückgelassen worden war, welcher wünschte, unter die Herrschaft des zweiten Salomoh, des Königes Hiskiah, welcher unter dem Geliebten symbolisirt ist, und welcher auch seiner Seits Anstalten zu gleichem Zwecke traf (II Paral. XXX, 1 ff.), zu kommen und dadurch wieder mit dem Stamme der Nation vereiniget zu werden. Die Bürger des Reiches Judah, welche unter Sulamiths, sich gegen ihre zu frühzeitige Verheurathung weigernden, Brüdern symbolisirt sind, widersetzten sich aber dieser Vereinigung, weil die Israeliten noch nicht vollkommen reif dazu wären. — Diese Deutung entgehet auch wirklich mehreren von den Einwendungen, welche vorhin gegen die Rosenmüllerische gemacht werden mußten. Ehe wir sie aber genauer prüfen können, müssen wir erst die Gründe hören, welche auch dieser gleich achtungswerthe Gelehrte gegen die Absicht, unter der Geliebten eine einzelne Person zu verstehen, und dann für seine Deutung vorbringt. Der Dichter, schreibt Hug, zeichnet die Jungfrau so groß und so klein, so reich und so arm, so unbeständig in ihren Eigenschaften, mit einem Worte, so zweifach, daß sie nothwendig etwas anderes sein, und etwas anderes darstellen muß. Sie ist

ist ein Hirtenmädchen, wegen ihrer Beschäftigung schwarz, und von der Sonne verbrannt; wohnet, wie es die Umstände zeigen, in einer niedern Hütte oder in einem sehr ländlichen Hause; ist so ländlich geschmückt, daß ihr der König gleich anfangs einen bessern Halsschmuck schenkt. Dann ist sie wieder eine Fürstentochter, mit einem Gürtel umgethan, gearbeitet von kunstgeübter Meisterhand, wandelt in Schuhen einher, welche die Bewunderung eines reichen und mächtigen Königs erregen, trägt eine Halszierde, vergleichbar Tausend Schilden, Waffenrüstungen der Helden, an Davids Thurme ausgehängt; ist schreckvoll wie die Paniere der Schlachtordnung, und doch unter einem Apfelbaume geboren; doch nur eine Wiesenblume in dem Thale. Sie ist eine Hirtin und doch an liegenden Gründen so reich, daß sie dem Könige einen Weinberg schenkt, der mehr einträgt, als eine seiner Domänen, tausend hundert Silberpfund jährliche Einnahme. Nicht minder auffallend ist die Unbeständigkeit des Dichters in Ansehung der Scene, wo die Handlung vorgehet, oder sein Verstoß gegen die Einheit des Orts. Die Hirtin wohnt in der Nähe Jerusalems; sie ist gewohnt in die Stadt zu gehen, und Mädchen von Jerusalem kommen zu ihr, sie in ihrer Gemüthskrankheit zu besuchen, hier ist ihr Haus, ihr Krankenbett. Nichts desto weniger ruft sie der König von Libanon, von des Amanas Gipfeln! — Die Brüder des Mädchens treffen Verabredung wegen der Verheurathung, und erklären sich: wir haben eine kleine Schwester, sie hat noch keine Brüste rc. Was sie aber ihrer Schwester absprechen, rühmt der König so auffallend an ihr, und mit einer solchen Nacktheit der Spra-

che,

che, daß wir solche Freiheiten nur einem keuschern Zeitalter nachsehen. Der Widerspruch zwischen beiden Behauptungen, jenen der Brüder und jenen des Gedichtes, springt so in die Augen, daß er einem Dichter von so vortreflichem Geiste nicht entgehen, und daß er nicht anders, als mit seinem guten Wissen und Willen in das Gedicht eindringen konnte. So etwas läßt sich aber nicht denken, wenn der Dichter nicht ausser dem Idylle noch eine höhere Rücksicht hatte, in welcher das Vorgeben wahr und bedeutlich ist, die ihm als erster Zweck am Herzen liegt, und der er einen solchen Uebelstand im Idylle opfert, weil es sein höherer Zweck erheischt." Diese Ungleichheiten in der Schilderung der äusserlichen Lage der Sulamith lassen sich nun, wie Hug fortfährt, sehr befriedigend erklären, wenn man sie für das Symbol des Volkes der Zehen-Stämme hält, welches nach Samariens Zerstörung dem größern Theile nach im assyrischen Exile schmachtete, und eines Theils in dem unter assyrischen Statthaltern stehenden Lande der Väter geblieben war. „Die Jungfrau gieng unbesorgt in ihren Garten, als sie Völker eines Fürsten (Salmanassars) ergriffen, auf einen Wagen warfen und (nach Assyrien) fortschleppten. Die Jungfrau ist also weggeführt, indeß der Staat von Juda und sein Königthum noch bestehen; so war es wirklich, denn erst nach mehr als hundert Jahren wurde das Reich Juda zerstört. Ein anderes Mal ruft der König die Hirtin vom Libanon und seinen Vorgebürgen, Senir und Hermon, dem Aufenthalte der Löwen und Tiger herab. Da stieß die feindliche Macht Assyriens in jenen Zeiten mit dem Reiche Israel zusammen und als sie

sie obsiegte und das überwundene Reich entvölkerte, mußten die unglücklichen Israeliten über diese Gebürge hinwandern nach ihrem Exil, und von diesen Höhen war es ihnen noch vergönnt, die letzten Blicke ihrem Vaterlande zuzusenden. In dieser Erinnerung ruft der Dichter, oder statt seiner der König, die Jungfrau vom Libanon, von dem Lager der Löwen zurück. Indessen ist sie doch noch in Palästina, zwar keine Hierosolymitanerin, aber dennoch in der Nachbarschaft von Jerusalem. Die Dürftigen und Wehrlosen ließ der Feind im Lande zurück, damit das Land nicht ganz ohne Anbau bleibe, und trieb vorzüglich den begüterten Theil der Inwohner, oder die ihm auf eine andere Weise gefährlich werden konnten, die Gelehrten, Künstler, Waffenschmiede in fremde Gegenden fort. So ist die Stellvertreterin des Reiches Israel fortgeschleppt, und ist noch da, sie ist über den Libanon hingezogen, und wohnet noch immer in der Nähe von Jerusalem." So weit Hug. Die Verschiedenheit in den persönlichen Schilderungen der Sulamith und der Wechsel des Schauplatzes läßt sich auf mehr als eine Art erklären, wenn man auch bloß eine einzelne Person darunter versteht. Ist das Ganze eine ungeregelte poetische Phantasie, wer kann da einen Maaßstab ansetzen, um die Bahn zu bezeichnen, in welcher der wilde Strom der auf alle Seiten hinaus fluthenden poetischen Ader des Verfassers sich hätte ergießen müssen! Liegt der Dichtung der Plan zu Grunde, die Liebe in verschiedenen Situationen des Lebens darzustellen, wie die junge zarte Tochter eines nomadisirenden Landeigenthümers zuerst im väterlichen Hause, dann bei den hin- und herziehenden

Heer-

Heerden des Vaters, anfänglich in einfacher ländlicher Bekleidung, hernach mit den Geschenken ihres Liebhabers reichlich geschmückt und in großem Prunke, die Gefühle liebevoller Sehnsucht und Traulichkeit mit dem Freunde ihres Herzens theilet, so ist es sehr natürlich, ja es ist nothwendig, daß sich die Situationen ändern und daß die Scenen wechseln. Von dieser Seite betrachtet, bietet also das Buch keine Nothwendigkeit dar, unter der Sulamith etwas Collectives zu verstehen; es kann gar wohl eine einzelne liebende und wieder geliebte Person darunter verstanden sein. Aber, bemerkt Hug weiter, die verwegenen und colossalen Bilder in der Schilderung der Sulamith gestatten es nicht, an ein Hirtenmädchen zu denken, sie muß das Symbol eines Volkes sein. Ein Hals, gleich Davids Thurme, statt des Schmuckes mit tausend Schilden, Waffenrüstungen der Helden, umhängt; eine Nase, wie der Thurm am Libanon, der gen Damaskus schauet; ein Haupt, wie der Carmel, ein Paar Augen, wie die Wasserteiche Chesbons; die Schönheit, wie zwei Königsstädte, Thirza und Jerusalem; Brüste, wie die Wehrthürme; ein Blick, wie Heere, mit ihren Panieren furchtbar. Das alles von einer Schäferin? Wem sollte hier nicht die Erzählung der arabischen Ausleger des Koran vom König Og einfallen, welcher, wenn er durstete, den Mund in die Wolken hob, um sie auszuschlürfen, und wenn er hungerte, Wallfische aus dem Meere haschte, und sie mit den Fingern zur Sonne hinaufhielt, bis sie gebraten waren. Solch eine Darstellung läßt sich nur unter der Bedingung rechtfertigen, wenn die Jungfrau etwas ungemein Großes, ein Volk

oder

oder einen Staat, vorbildete; dann waren sie zweckmäßig und machten von Zeit zu Zeit auf den Gedanken aufmerksam, daß man hier etwas größeres und erhabeneres zu suchen habe." Allein wer konnte damals das größtentheils in den assyrischen Provinzen zerstreute Volk der Zehen-Stämme, von dem nur ein armseliger, unbeträchtlicher, mit heidnischen Colonisten übersäeter Theil auf dem vaterländischen Boden zurückgeblieben war, sich als etwas Großes und Erhabenes denken? Muß man also nicht auch nach dieser Hug'schen Deutung poetische Uebertreibungen annehmen. Ueberhaupt ist ja die Hyperbel die Seele der orientalischen Poesie. Wer kann an grotesken Bildern und Vergleichungen anstoßen, wo es Regel ist, über das Maaß hinauszugehen? Lesen wir nicht auch heut zu Tage in den Titeln oft ganz kleiner und unbedeutender orientalischer Fürsten Bezeichnungen, zu welchen wir keine Parallelen in dem Kreise des irdischen Lebens auffinden können? Wir lachen darüber, aber wir thun Unrecht; denn der Geist des Orients nimmt einmal diesen hohen Flug, und hat ihn von jeher genommen. Das Kleinste ist ihm noch größer als das Größte, und man fühlt dabei das Unangemessene, das Uebertriebene nicht, weil dem Orientalen, in dessen Charakter von jeher Selbstgefälligkeit der Grundzug gewesen ist, dieses Gefühl von der Natur versagt ist. Diese Bemerkungen sind, hoffen wir, hinreichend, zu beweisen, daß keine Nothwendigkeit vorhanden ist, anzunehmen, daß die Sulamith mehr als eine einzelne Person bezeichne. Es müßte ja, wenn der letzte Grund gälte, unter dem Geliebten auch mehr als eine einzelne Person verstanden seyn,

denn

denn sein Bild wird von seiner Geliebten eben so groteſk ausgemalt. Seine Augen sind wie Tauben an den Wasserleitungen, seine Backen sind wie Spaliere der Balsamstaude, seine Hände sind goldne Walzen, Alabastersäulen sind seine Schenkel, sein Bau ist wie der Libanon ꝛc. (K. V, 12—16.). Ausserdem hat Hugs Erklärung auch noch im Besondern manches gegen sich. Womit läßt sich beweisen, daß die Unterthanen des Königes Hiskiah der Wiedervereinigung der zurückgebliebenen Israeliten entgegen gewirkt hätten? Dieser Regent genoß die Achtung und Liebe seines Volkes so sehr, daß sich nicht vermuthen läßt, er hätte mit seiner Absicht, den Ueberrest der Bürger des Zehen-Stämme-Reiches an sich zu ziehen (II Paral. XXX, 9 ff.), bei demselben Widerspruch oder gar Widerstand gefunden. Sollten bloß seine Unterthanen eingesehen haben, daß zu dieser Wiedervereinigung noch nicht die rechte und schickliche Zeit eingetreten sei, und nicht er selbst und seine Räthe, unter welchen damals der weise Prophet Jesaiah stand? Es ist der Geschichte zuwider, ihn und seinen Staatsrath für unklüger zu halten, als sein untergebenes Volk. Konnte dieses fürchten, den Zorn des Königes von Assyrien auf das Reich Judah aufs Neue zu werfen, wenn man den Ueberrest der Israeliten as sich zöge, so konnte diese abhaltende Rücksicht noch weit weniger der Politik des Königes entgehen. Sodann muß nach dieser Hug'schen Deutung des Buches nothwendiger Weise angenommen werden, daß dasselbe unter der Regierung des Königes Hiskiah schon geschrieben worden sei; allein läßt sich diese Annahme mit den Merkmalen einer weit jüngeren Spra-

che, welche sich in dem Buche findet, vereinbaren? Ferner muß nach Hugs Deutung angenommen werden, daß der Geliebte einerlei Person sei mit dem Könige (Salomoh), von welchem hin und wieder in dem Buche die Rede ist. Allein ist denn nicht K. I, 4., wo Sulamith spricht: Zieh mich dir nach! wir wollen eilends entfliehen! führt mich auch der König in sein Gemach, so freuen wir (ich und meine Zofen) uns doch dein und sind fröhlich", der Geliebte von dem Könige ganz bestimmt unterschieden? Bezeichnet sich der Liebhaber nicht als einen Hirten (I, 8. 9. II, 10—17.) und rühmt er von der Schönheit seiner Geliebten nicht auch das, daß sie selbst die Blicke des Königes auf sich ziehet (I, 12.)? Spricht nicht ganz deutlich der Geliebte von dem Könige Salomoh als von einer von ihm verschiedenen Person (III, 6—11.)? Sagt nicht (K. VIII, 11—14.) die Geliebte, daß sie allen Reichthum Salomohs verschmähe und lieber die Flucht ergreifen wolle, um nicht von ihrem Geliebten getrennt zu werden? Was schon viele Ausleger verleitet hat, den Geliebten mit dem Könige Salomoh zu identificiren, ist die Stelle K. VI, 8. 9., wo der Liebende spricht: mögen doch sechzig Königinnen sein, und achtzig Kebsweiber, und Jungfrauen ohne Zahl; so ist doch Eine meine Taube, meine Gute, die Einzige ihrer Mutter, die Auserwählte ihrer Erzeugerin. Es sahen sie die Mädchen und prießen sie, die Königinnen und Kebsweiber lobten sie." Allein hier ist ja Sulamith von den Bewohnerinnen des Salomonischen Harems unterschieden, und es liegt nicht ferne, was der Liebhaber sagen will. Er findet selbst in dem so zahlreich

reich und mit guter Auswahl besetzten Harem Salomohs keine Person, welche an Schönheit seiner Sulamith gliche; ja sie übertrifft sie alle so sehr, daß sie von ihnen bewundert und gepriesen wird. Auch das לִשְׁלֹמֹה in der Aufschrift hat in der Meinung bestärkt, daß der Geliebte mit Salomoh Eins sei, weil gleich nach diesem Worte das Lied so beginnt: Er küsse mich ꝛc.; allein die Aufschrift des Buches ist von jüngerer Hand. Ist nun der Geliebte von dem Könige, der im Buche den Namen Salomoh führt, verschieden, so kann auch unter dem Geliebten kein König symbolisirt sein.

Einige Rabbinen setzten an die Stelle Gottes den Messias und glaubten also, daß die Liebe des Messias zu seinem Volke und dessen Gegenliebe allegorisch bezeichnet sei. Das thaten auch viele christliche Ausleger von Origenes an, nur mit dem Unterschiede, daß sie eine Schilderung der Liebe zwischen Jesus Christus, dem Bräutigam, und seiner Braut, der christlichen Kirche in dem Buche fanden. Vermuthlich wurde man in dieser Deutung dadurch bestärkt, daß die Apostel die Gemeine des Herrn bisweilen unter dem Bilde einer ihm angetraueten Frauensperson darstellen. In den spätern Jahrhunderten bis auf das siebenzehente herab wurde diese Erklärungsart unter den Theologen aller verschiedenen kirchlichen Hauptpartheien so allgemein üblich, daß man sie zu einem Merkmale der Rechtgläubigkeit machte. Noch der einsichtsvolle und vorsichtige Joh. G. Carpzov [7]) nennt es einen error haereticorum, wenn man das Buch nicht auf die-

se Weise mystisch erklärt. Des Spielenden, was diese Deutung in Menge in das Buch bringt, war Pufendorfen [8]) noch nicht genug; er fingirte eine ganz besondere Maschinerie in das Gedicht hinein, und machte das Grab Christi zum Brautbette, um welches durch Engel und abgeschiedene Seelen der Glaubigen des alten Testaments, durch die ganze Kirche des Alten, wie des Neuen Testaments ein Singspiel aufgeführt wird. Von solchen Verirrungen ist man aber jetzt in den beiden protestantischen Kirchen zurückgekommen. Man sieht das Unschickliche dieser Erklärungsart allgemein ein und hat sie aufgegeben.

Wie bei andern alttestamentlichen Schriften, so hat man auch in dem hohen Liede zwar den wörtlichen Sinn gelten lassen, aber ihn nur für die Hülle eines andern Sinnes gehalten. An der Spitze dieser Ausleger stehet Origenes, welcher ausser dem Wortverstande noch einen zweifachen angenommen hat. Auch der h. Bernhard fand einen dreifachen Sinn in dem Hohenliede, einen historischen, moralischen und mystischen. In der Folge hat selbst Grotius das Buch zu einem dreifachen Sinne interpretirt. Wörtlich oder historisch wird die Liebe Salomohs und der ägyptischen Prinzessin besungen, allegorisch ist die Liebe Gottes zu seinem Volke Israel bezeichnet, und dadurch wird typisch die Liebe Christi zu seiner Kirche angezeigt. Andere haben sich bloß auf einen zweifachen Sinn beschränkt. So hat Lightfoot angenommen, daß das Gedicht nach seiner ursprünglichen Bestimmung und nach seinem wörtlichen Sinne ein Lied zur Feier der Vermählung

des

des Salomoh mit der ägyptischen Prinzessin sei, zugleich aber die Liebe schildert, welche zwischen Christus und der Kirche bestehet.

Einige machten das Buch nur zu einer halben Allegorie, indem sie bloß die Geliebte als ein etwas Anderes abbildendes Symbol betrachteten, und entweder eine Schilderung der Liebe Salomohs zur Weisheit [9]) oder eine Schilderung seiner Liebe zum israelitischen Volke darin fanden [10]). Die irrigsten Ansichten, die man von diesem Buche gefaßt hat, waren wohl die, daß man es für prophetisch hielt und der Apokalypse an die Seite setzte und also annahm, daß die Schicksale der jüdischen und christlichen Kirche darin abgebildet seien [11]), und daß man einen unter der Allegorie versteckten alchemistischen Sinn suchte, nämlich das Geheimniß vom Stein der Weisen [12]).

1) s. Iarchi *Praef. Comment. in Cant. Cantt.*

2) Jahns Einleitung in die göttl. Bücher des alten Bundes, Thl. 2. Abschn. 3. und 4. S. 818. und Dessen biblische Archäologie, Thl. 2. B. 2. S. 245 ff.

3) Ueber des hohen Liedes Sinn und Auslegung von E. Fr. K. Rosenmüller, in Keils und Tzschirners Analekten der Theologie, B. 1. St. 3. S. 138 ff.

4) Das hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung von Joh. Leonhard Hug. Freyburg und Constanz, 1813. 4. Joh. Leonh. Hug's Schutzschrift für seine Deutung des Hohen Liedes, und derselben weitere Erläuterung. Freyburg 1815. 4. Diese zweite Schrift

ist

ist gegen die Recension der ersten in den Gött. gel. Anzeigen, Jahrg. 1815. Nr. 82. gerichtet.

5) Ich bin in der Darstellung und Prüfung von Rosenmüllers und Hugs Deutungen des Buches meist dem wörtlich gefolgt, was ich für das krit. Journ. der Theol. bestimmt habe.

6) s. Carpzouii *Introd. in libros V. Testam. poett.* S. 250. Sie stellten den hermeneutischen Kanon auf: כל שלמה האמור בשיר השירים קדוש *omnis Salomo, cuius in Cantico Canticorum fit mentio, sanctus est.*

7) Carpzov am a. Orte, S. 248.

8) H. V. Pufendorfs Umschreibung und Erklärung des hohen Liedes, herausgegeben von K. H. Runge. Bremen 1776. 4.

9) Neueste Uebersetzung des hohen Lieds und des Predigerbuches Salomons. Basel 1789. 8. Schon ältere Ausleger haben das Buch so gedeutet; Carpzov führt sie an in der in der folgenden Note citirten Stelle.

10) s. Carpzov am a. Orte, S. 249 f.

11) So Caspar Heunisch, Joh. Wilh. Petersen und Lorenz Reinhard (s. Walchii *Bibl. Theol.* B. 4. S. 526 ff.), in den neuern Zeiten in den Schriften: das hohe Lied Salomons, ein Singspiel über den Zustand der Kirche Gottes von den Zeiten Davids bis ans Ende der Welt; oder das jüdische und christliche Jerusalem in poetischen Sinnbildern entworfen, aus übereinstimmenden Stellen der heiligen Schrift erörtert von J. Aug. Lederer. Burghausen, 1787. 8. Mystische Erklä-

klärung über das hohe Lied Salomons, in welcher erwiesen wird, daß dieses Lied der Lieder die Kirchengeschichte des a. und n. Test. anzeige. Hamb. u. Leipz. 1788. 8.

12) s. Gerhardi *Prolegg. in postill. Salomon.* c. 1. §. 16. Ein ziemlich vollständiges Verzeichniß der allegorischen und mystischen Ausleger des Hohenliedes giebt Kleuker in s. Sammlung der Gedichte Salomo's, sonst das hohe Lied oder das Lied der Lieder genannt. Hamm. 1789. S. 41 ff., die neuere exegetische Literatur dieses Buches bis zum J. 1800. ist aber verzeichnet in Eichhorns Allg. Bibl. der bibl. Lit. B. 9. S. 105 ff. und B. 10. S. 1026 f.

§. 609.

Ob in dem Buche menschliche Liebe besungen sei?

Sind also triftige Gründe vorhanden, die allegorische oder mystische Auslegung des Hohenliedes zu verwerfen, so bleibt nichts anders übrig, als dasselbe nach seinem wörtlichen Sinne aufzufassen. Allein die Vertheidiger der allegorischen Erklärung wenden ein, daß man ein Buch, in welchem menschliche, sinnliche Liebe besungen sei, und welches also gar nichts Religiöses enthalte, wohl schwerlich in den Kanon aufgenommen haben würde. Die Sammler des Kanons müssen die sichere Tradition gehabt haben, daß der Verfasser ein allegorisches Gemälde entwerfen wollte, wodurch das Buch einen religiösen Sinn erhalte und somit würdig sei, unter den heiligen Schriften zu stehen. Allein, wenn dieser Grund etwas entscheiden könnte, müßten nicht auch die Bücher Ruth und

Esther, die eben so wenig religiösen Inhaltes sind, allegorisch oder mystisch gedeutet werden? Uebrigens ist diese Schrift in späterer Zeit in den Kanon aufgenommen worden, wo die ursprüngliche Tradition über ihre Bestimmung und ihren Inhalt schon längst verändert oder von einer willkührlichen exegetischen Meinung verdrängt sein konnte. Auch können erst die Sammler des Kanons von selbst das Buch in einem andern, als dem wörtlichen, Sinne gefaßt haben, aber das kann uns nicht binden, dasselbe einer freien exegetischen Prüfung zu unterwerfen und, wenn wir Gründe haben, anders über seinen Inhalt zu urtheilen. Bei einer unbefangenen Ansicht des Buches läßt sich dem Gedanken, daß menschliche Liebe besungen sei, unmöglich widerstehen. Daher haben auch schon alte Rabbinen die Vorschrift gegeben, daß man dieses Buch nicht vor dem 30sten Jahre lesen solle [1]); ja einige giengen so weit, daß sie ihm seinen Platz im Kanon streitig machten [2]). Auch unter den alten Christen zeichneten sich vornehmlich diejenigen, welche aus der exegetischen Schule des Diodorus von Tarsus ausgiengen, durch eine richtigere Erklärung des Hohenliedes aus, namentlich hat Theodorus von Mopsvhest auch bei diesem Buche den Allegoristen entgegengearbeitet; Leontius brachte nämlich gegen ihn auch die Beschuldigung vor, daß er das allerheiligste Hohelied von der sinnlichen Lust erkläre habe. Seitdem Herder mit dem scharfen Blicke seines Geistes dieses Buch durchspähet hat, gilt es bei dem größten Theile der Ausleger für eine ausgemachte Sache, daß dasselbe nach seinem wörtlichen Sinne ver-

standen

standen werden müsse. Mit Recht hat man es in Parallele gestellt mit Theokrits Idyllen [5]).

1) Origenes in *Prologo ad Cantic. Cantt.* Hieronymus in *Praefat. ad Ezechielem: Aggrediar Ezechiel Prophetam, cuius difficultatem Ebraeorum probat traditio; nam nisi quis apud eos aetatem sacerdotalis ministerii h. e. tricesimum annum impleuerit, nec principia Geneseos, nec Canticum Canticorum, nec huius voluminis exordium et finem legere permittitur, vt ad perfectam scientiam et mysticos intellectus plenum humanae naturae tempus accedat.* Diesen theologischen Grund schiebt aber Hieronymus nur den Rabbinen unter. Vergl. noch Theodoret. *praefat. in Cant. Cantt.* und von den spätern Rabbinen s. Bartoloccii *Bibl. Rabbin.* T. IV. S. 373. a.

2) *Pirke Avot*, fol. 1. c. 1. *Massechet Iadaim*, c. 3. §. 5. s. Carpzouii *Introd. in V. T. libr. poett.* S. 264.

3) P. N. Frost *de carmine Hebraeorum erotico, quod vulgo inscribitur Canticum Canticorum.* Havniae 1805. 8. W. F. Hetzels freie Untersuchung der Absicht des hohen Liedes. Jena 1777. 8. Theokrits Idyllen und das hohe Lied von Stäudlin, in Paulus's Memorabilien, St. 2. S. 162 ff. Stäudlin über das hohe Lied, ebend. S. 171 ff. Das Hohe Lied von Hug, S. 1 ff. Einige glaubten sogar, daß Theocrit das Hohelied in der alexandrinischen Version gelesen und dasselbe in seinen Idyllen nachgeahmt habe; s. Lowth *de Sacra Poesi Hebrr. praelectt. edit.* Rosenmüll. S. 345.

§. 610.

Ob das Hohelied ein Ganzes ausmache oder bloß ein fragmentarisches Werk sei?

Ueber die innere Anlage oder die Form dieses Buches konnten sich aber diese Ausleger nicht mit einander vereinigen. Der Streit betrifft nämlich die Fragen: Ob das Buch ein zusammenhängendes Ganzes sei? und wenn es dieses ist: in welcher Form, ob als Idylle oder als Drama oder als Melodrama dasselbe gearbeitet sei? oder ob es eine Sammlung von Liedern ausmache, welche ohne die Absicht, zu einem Ganzen verbunden zu werden, gedichtet, eine lange Zeit als Volkslieder bloß mündlich fortgepflanzt, dann aufgezeichnet und endlich in ein Ganzes zusammengeflochten worden seien?

Das letzte nehmen Herder, Hufnagel [1]), Paulus [2]), Schletz und Gaab [3]) an. Allein es zieht sich sichtbar vom Anfange bis zum Ende ein Faden hindurch, welcher die einzelnen Gesänge, welche abgerissen von einander dazustehen scheinen, in eine Einheit zusammenbindet. Unleugbar ist nämlich, wie Hug bemerkt hat [4]), die Identität der Personen, die vom Anfange des Buches bis zu seinem Ende auftreten. Darf man, ohne die Gesetze der Wahrscheinlichkeit zu überschreiten, ein so glückliches Zusammentreffen voraussetzen, daß der Sammler dieser Lieder gerade solche fand, welche sich ganz erwünscht so an einander fügen ließen, um die Gestalt eines ursprünglichen Ganzen zu bekommen? Oder hatte der Sammler einen so großen Reichthum von erotischen Liedern vor sich liegen, daß

er

er eine Auswahl treffen, manches, das für seinen Plan nicht paßte, bei Seite legen konnte, und nur das aufnahm, was demselben angemessen war? Allein warum hat sich denn von den bei Seite gelegten Stücken auf andern Wegen nichts erhalten? oder war wohl gar der Sammler so unbarmherzig, sie dem Feuer zu opfern? Diese Fragen muß man nothwendiger Weise an sich thun, wenn man das Hohelied für fragmentarisch hält, zusammengelesen aus einzelnen Producten verschiedener Verfasser. Aber noch eine andere Erwägung bietet sich dar: wie läßt sich die Gleichheit der Sprache in charakteristischen Wörtern und Formen, wie läßt sich der durchs Ganze herrschende gleiche Ton erklären, wenn wir ein Mancherlei von Gedichten vor uns haben? Hat der Sammler diesen harmonischen Organismus erst durch Ueberarbeitung, durch Umbildung hineingebracht, so ist ja doch das Buch ein Ganzes, wenn gleich kein originelles. Bloß in dem einzigen Falle ließe sich eine fragmentarische Beschaffenheit des Buches annehmen und vertheidigen, wenn man voraussetzte: Ein und derselbe Schriftsteller hat die darin zusammengestellten Idyllen gedichtet, zwar nicht in der Absicht, daß er sie einst zu einem Ganzen zusammenreihen wolle, aber doch in beständiger Hinsicht auf die nämlichen Personen, welche gleich Anfangs seine poetische Phantasie vor seine Seele gestellt hatte. In dieser Art konnte es möglich werden, daß seine einzelnen, ohnerachtet zu verschiedenen Zeiten aufgesetzten, Gedichte in einen innerlichen Verband mit einander kamen und am Ende zuließen, sie so zusammen zu stellen, daß sie für ein ursprüngliches zusammenhängendes Ganzes angesehen werden können.

Alle diese bedenklichen Voraussetzungen hat man aber gar nicht nöthig. Warum dürften wir das Buch nicht für ein schon ursprüngliches Ganzes halten, da ihm der gleiche Inhalt und die Einerleiheit der auftretenden Personen den deutlichsten Stämpel eines natürlichen Ganzen aufdrückt? Daß viele Unterbrechungen vorkommen und die Scenen oft abwechseln, kann nicht als Grund dagegen aufgestellt werden. Denn Idyllen sind so unstät und flüchtig, als wie das Schäferleben selbst. Als ein idyllisches Gedicht muß man also das an losen Bändern aneinander klebende Ganze ansehen. Nicht ohne ihm Gewalt anzuthun, kann man es als ein Drama 5) oder als ein Melodrama 6) betrachten. Wenn nun also diesem Gedichte Einheit in idyllischer Form zugesprochen werden muß, so bildet es doch nur in so fern ein ursprüngliches Ganzes, als es nicht von verschiedenen Verfassern herrührt, und sich auf einen Hauptgegenstand beziehet. Im Einzelnen ist es ein Geflechte, aus verschiedenen abgerissenen Liedern zusammengesetzt, in welchen menschliche Liebe in verschiedenen Verhältnissen und Lagen des jugendlichen Land- und Schäfer-Lebens besungen wird. Dem Buche gebürt bei seiner rechten Auslegung eine geschickte Situationszeichnung.

1) Auch etwas über's Hohelied von Hufnagel, in Eichhorns Repertorium rc. B. 7. S. 199 ff. B. 8. S. 269 ff. B. 10. S. 241 ff. B. 11. S. 112 ff.

2) Ueber das Hohelied von Paulus, ebend. B. 17. S. 108 ff.

3) Gaabs Beiträge zur Erklärung des sogenannten Hohenlieds rc. S. 1 ff. Er hält das

Buch

Buch für eine Anthologie, die aus mehreren einzelnen, von einander unabhängigen, Gedichtchen bestehe.

4) Das hohe Lied ꝛc. von Hug, S. 8 ff. Desselben Schutzschrift für seine Deutung des Hohen Liedes, S. 2 f.

5) *Salomonis Carmen melicum, quod canticum canticorum dicitur, ad metrum priscum et modos musicos recensere et notis criticis aliisque illustrare incipit* C. G. Anton. Viteberg. 1793. 8. Im nämlichen Jahre erschien auch die Fortsetzung und im J. 1800. wurde das Ganze neu gedruckt oder bekam doch einen neuen Titel: *Salomonis carmen melicum, quod cant. cantt. dicitur, ad metrum priscum et ad modos musicos reuocauit, recensuit, in vernaculam transtulit, notis criticis illustrauit etc.* Der Verf. findet in dem Buche ein Singgedicht, welches Salomo in seinem Odeum unter pantomimischen Tänzen und mit einer Introductions-Symphonie habe aufführen lassen. Früher hatte der Verfasser schon herausgegeben: Poetische Uebersetzung des hohen Liedes Salomonis, nebst einer Einleitung von der wahrscheinlichsten Erklärung desselben. Leipz. 1773. 8. Das hohe Lied, dramatisirt von einem Bibelfreunde (Herrn von Keller in Carlsruhe). Mannheim 1814. 4.

6) Salomo's verschmähete Liebe oder die belohnte Treue, ein Liebesgedicht aus dem salomonischen Zeitalter (von Chr. Fr. Ammon). Leipzig 1790. 8.

§. 611.

§. 611.

Ueber den Verfasser und das Alter des Buches.

Die Aechtheit der Aufschrift שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה anerkennend, hat man mit wenigen Ausnahmen im Alterthume diese Schrift um so mehr für ein Werk Salomohs gehalten, da die Geschichte von ihm berichtet, daß sein Herz der Liebe gar sehr fähig gewesen wäre. Es gehörte eine lange Zeit dazu, bis man von dieser Meinung abgebracht wurde. Bossuet [1]) giebt zugleich die Veranlassung und den Zweck desselben an; er hält es, ohnerachtet er es doch auch mystisch deutet, für ein Hochzeitlied, aus sieben Gesängen bestehend, welche für die sieben Hochzeittage Salomohs bestimmt waren. Nach Harmar [2]) soll es bei der Vermählung Salomohs mit der ägyptischen Prinzessin verfertigt worden sein. In der neuesten Zeit sind noch Anton (in der schon angeführten Schrift), Ewald [3]) und Schelling [4]) mit der Behauptung aufgetreten, daß Salomoh der wirkliche Verfasser des Hohenliedes sei; allein es kann gar nicht einmal in sein Zeitalter gehören, sondern muß um vieles jünger sein. Thirza wird als Haupt- und Residenz-Stadt Jerusalem an die Seite gestellt (VI, 4.), es muß also das Gedicht erst nach der Trennung des Reiches verfaßt worden sein; denn Jerobeam I. machte, nachdem er eine Zeitlang in Sichem residirt hatte, Thirza zur Hauptstadt des Zehenstämmereiches, welches sie bis zur Erbauung Samariens geblieben ist (I Reg. XIV, 17. XV, 21. XVI, 6. 24.). Ferner ist die Sprache gar nicht dem salomonischen Zeitalter angemessen. Die vorkom-

kommenden Aramäismen (רָהַט laufen I, 17. für רוט, בְּרוֹתִים Tannen I, 17. für בְּרוֹשִׁים), neueren Wörter (כֹּתֶל Wand II, 9.) Wortzusammensetzungen, die erst in spätern Zeiten gebräuchlich wurden (שַׁלָּמָה I, 7. שֶׁלִּשְׁלֹמֹה III, 7) und orthographische Eigenthümlichkeiten, welche die frühere Zeit nicht kannte (לָכִי II, 13. für לָךְ, דָּוִיד IV, 4. für דָּוִד) lassen nicht zweifeln, daß dieses Buch erst aus einer Zeit stamme, wo die Judäer schon stark mit den Aramäern vermischt waren. Man rechnet hiezu gewöhnlich auch den Gebrauch des שֶׁ praefixi, und in so fern dieser Gebrauch häufig ist, verdient er allerdings Aufmerksamkeit. Denn obgleich dieses שֶׁ praef. auch den frühern Zeiten nicht ganz unbekannt war, so drang es doch erst in spätern Zeiten in die Büchersprache ein; vorher scheint es bloß der Volkssprache eigenthümlich gewesen zu sein. Eben deswegen läßt sich nun aber auf die Erscheinung dieses שֶׁ praef. in diesem Buche kein ganz fester Schluß gründen; denn es finden sich Anzeichen, daß der Verfasser bisweilen nach der gemeinen Volkssprache spricht. K. II, 17. vergleicht die Geliebte ihren Geliebten mit einem jungen Hirsche auf dem Gebürge Bether (עַל־הָרֵי בָתֶר); dieses בֶּתֶר ist höchstwahrscheinlich die im Volksdialect gebräuchlich gewesene abgekürzte Form von בֵּית חֹרֹן, die aus der andern abgekürzten Form Bithron entstanden war. Demnach wird es gewiß, daß das Buch nicht vor den letztern Jahren des Königes Hiskiah geschrieben worden sein kann, weil von da an erst der Einfluß der aramäischen Sprache auf die hebräische seinen Anfang nahm. Es frägt sich nun aber, ob man in eine noch spätere

Zeit

Zeit hinabtreten könne? Jahn [3]) behauptet mit vielen andern, das Buch müsse wenigstens noch vor dem babylonischen Exil geschrieben worden sein. Er schreibt: diese Lieder in die Zeiten nach der Gefangenschaft zu versetzen, verbietet nicht nur die Schönheit derselben, sondern auch die Menge Anspielungen auf die Zeiten des Königs Salomo, und der ganze Gesichtskreis, der in denselben herrschet; denn da ist Jerusalem die Residenzstadt, wo Geschmack und Luxus herrschet, und wo ein zahlreiches Harem des Königes ist, welchem immer noch mehrere Schönheiten zugeführt werden; da herrschen noch Pharaonen in Aegypten, da giebt es noch Soldaten Salomo's, eine schöne Stadt Thirza, Teiche zu Chesbon und einen Thurm auf dem Libanon gegen Damask zu, welches alles nach der Gefangenschaft ganz unerwartet wäre." Allein mit diesen Gründen ist nicht viel ausgerichtet: wir besitzen in andern Dichtungsarten aus der Zeit des Exils und der darauf folgenden noch mehrere sehr gelungene Producte, warum hätte nicht auch ein Erotiker in diesen spätern Zeiten etwas Gediegenes und Schönes liefern können? Alles Uebrige aber wird durch die einzige Bemerkung beseitiget, daß sich der Verfasser in die salomonische Zeit zurück versetzt hat und also nothwendiger Weise nach dem damaligen Bestande der Dinge im In- und Auslande sprechen mußte, welches ihm auch vollkommen gelungen ist, nur mit der einzigen Ausnahme, daß er schon zu Salomo's Zeit Thirza eine königliche Residenzstadt sein läßt. Das Buch kann erst im persischen Zeitalter geschrieben worden sein; denn es kommt K. IV, 13. das Wort פַּרְדֵּס (Park, Lustgarten) vor, welches unleugbar

aus

aus der persischen Sprache zu den Juden herübergekommen ist [7]), und das kann erst nach den Zeiten des Cyrus geschehen sein, was sich auch dadurch bewahrheitet, daß dieses Wort bloß in solchen hebräischen Büchern gefunden wird, die erst in den Zeiten nach dem Exil geschrieben sind. Selbst die Auszeichnung, welche sich das Hohelied dadurch giebt, daß es, wie das Buch Esther, gar nichts von dem religiösen Gesichtspuncte verräth, in welchem alle Bücher vor dem Exil geschrieben sind, ist ein deutlicher Fingerzeig, daß wir seinen Verfasser in den Zeiten nach dem Exil suchen müssen. Sein Name mag in einer ewigen Verborgenheit liegen, auch ist es unmöglich, eine genaue Bestimmung seines Zeitalters zu geben. Ich kann es aber nicht von meinem exegetischen Gefühl erlangen, dem Buche ein höheres Alter anzuweisen, als die letzten Zeiten des persischen Reiches.

Fragen läßt sich noch: ob die einzelnen Gedichte dieses Buches originell, ob sie nicht eine modernisirte Ueberarbeitung älterer Gedichte sind? Das ist Schmyths Meinung, welcher das Buch ganz richtig für einen Wechselgesang zweier Liebenden hält, aber glaubt, daß die Grundlage dazu ein Gedicht dieser Art von Salomo war, und von einem spätern Dichter, etwa zur Zeit des Exils, neu bearbeitet worden sei.

1) s. I. B. Bossueti *libri Salomonis*. Paris. 1693. 8. in der *praef. in Cant. Cantt.*; vgl. Lowth *de poesi sacra hebrr. praell. edit.* Rosenmüll. S. 341 ff. Lowth pflichtet Bossuet bei.

2) Materialien zu einer neuen Erklärung des hohen Liedes, vom Verfasser der Beobachtungen über den Orient. Aus dem Englischen. Halle, 1778. 79. 2 St. 8.

3) Salomon. Versuch einer psychologisch-biographischen Darstellung, von Ewald. Gera 1800. 8.

4) Schelling: *Salomonis quae supersunt*, in der *praef.* S. XII f.

5) Eichhorns Einleitung in das A. Testam. Thl. 3. S. 607 ff.

6) Jahns Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes, Thl. 2. Abschn. 3. u. 4. S. 825 f.

7) Gesenius's größeres hebräisch-deutsches Wörterbuch, unter dem Worte פַּרְדֵּס; vgl. auch was dieser competente Sprachbeurtheiler über den Charakter der Sprache des Hohenliedes sagt in s. Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, S. 27.

§. 612.

Ueber die Veranlassung und den Zweck des Hohenliedes.

Man hat gefragt: ob diesem idyllischen Gedichte bloß reine Fiction, oder irgend eine Thatsache zu Grunde liege, und in dieser letztern meinte man die Veranlassung zur Entstehung des Buches gefunden zu haben. Wenn man auch dem Buche ein jüngeres Alter giebt, so könnte doch ein Vorfall aus Salomo's Zeit, der sich in der Tradition erhalten hatte, der Dichtung zu Grunde liegen, und so vermuthet nun Stäudlin, daß sich dieselbe auf die Bemühungen Salomo's, ein Landmäd-

mädchen zu verführen, beziehe. Andere meinten, die Schrift wäre durch ein Mädchen veranlaßt worden, welches mit Gewalt in das königliche Harem nach Jerusalem gebracht wurde und darin heimlich nach ihrem Liebhaber schmachtete. Aeussere Veranlassungen kann allerdings der Verfasser gehabt haben, man kann viel darüber muthmaaßen, aber — nichts bestimmen.

Man hat auch bei diesem Buche die Frage aufgeworfen: zu welchem Zwecke es geschrieben worden sei? Wie die mystischen Erklärer desselben diese Frage beantwortet haben, läßt sich ohne besondere Angabe schon aus dem abnehmen, was nach ihrer Ansicht der eigentliche Inhalt des Buches sein soll. Wir reden hier bloß von denjenigen, welche der Ueberzeugung sind, daß in dem Buche menschliche Liebe besungen sei. J. D. Michaelis [1]) glaubte, daß das Buch ein Lobgedicht auf keusche eheliche Liebe, Jacobi [2]) aber, daß das Glück ehelicher Treue darin geschildert sei. Jahn [3]) hingegen glaubt Gründe gefunden zu haben, behaupten zu dürfen, daß der Verfasser die Absicht hatte, die Monogamie zu empfehlen. Auf diesen Zweck, schreibt er, zielet offenbar alles, indem der Geliebte allenthalben mit seiner einzigen Geliebten so zufrieden ist, daß er an keine andere denkt. Manche Stellen geben sogar besondere Winke auf diesen Zweck des Buches: wie wenn der Geliebte K. III, 6—11. den Zug einer Schönen in das Harem des Königes Salomo beschreibt, und sogleich, offenbar im Gegensatze des Königes in seinem zahlreichen Harem, sein weit größeres Vergnügen über die Schönheit seiner einzigen Geliebten besin-

get.

get. Noch deutlicher ist dieser Gegensatz K. VI. 8. 9., wo der Geliebte seine einzige Schöne den 60 Königinnen und 80 Kebsweibern und dem ganzen Schwarme der Mädchen des königlichen Harems vorzieht; weit entfernt, den König über seine vielen Schönen zu beneiden, wie es wohl einem wollüstigen Liebhaber hätte einfallen können, fühlet er sich mit seiner einzigen viel glücklicher." Allein das ist der Situation, in welche der Verfasser den Liebhaber stellt, sehr angemessen. Niemand wird den groben Irrthum begehen, zu glauben, daß der Verfasser, von der sinnlichen Lust entbrannt, den Griffel geführt habe; er schildert die reine Herzensliebe, die freilich von sinnlichen Eindrücken ausgehet, aber dennoch nicht zur Lust wird. Die getheilte, vage Liebe, die den Eigenthümer eines zahlreichen Harems treibt, ist allerdings von dem Geiste dieses Buches ganz entfremdet, aber deshalb ist das Buch noch keine Apologie der Monogamie. Reine Herzensliebe kann nur auf Eine Person übergehen, daher kommt es auch, daß meistens die orientalischen Großen, welche die bevölkertsten Harems haben, doch nur Einer Einzigen die Liebe ihres Herzens schenken, wenn sie gleich auch die Umarmungen Anderer suchen. Mir scheint es, daß der Verfasser keinen andern Zweck hatte, als diesen: seinem liebetrunkenen Herzen einen freien Lauf zu lassen und die reine Herzensliebe in verschiedenen Situationen malerisch darzustellen, wie sie sich in Wünschen, Seufzern, Bitten, Aengsten und bei frohen Zusammenkünften von Mund zu Mund und von Herzen zu Herzen zu äussern pflegt. Das Ganze ist eine poetische Phantasie, und nothwendiger Weise, weil die

die Scenen und Situationen so oft wechseln, eine Composition, die aber doch Einheit der Personen und des Gegenstandes hat.

1) J. D. Michaelis Anm. zu Löwth *de poesi sacra Hebrr.* 2te Gött. Ausg. S. 603. Rosenmüll. Ausg. S. 625 f.

2) Das durch eine leichte und ungekünstelte Erklärung von seinen Vorwürfen gerettete Hohe Lied nebst einem Beweise, daß selbiges für die Zeiten Salomo's und seiner Nachfolger lehrreich und heilsam, und eines heiligen Dichters würdig gewesen (von J. F. Jacobi). (Celle) 1771. 8.

3) Jahns Einleitung in die göttl. Bücher des alten Bundes, Thl. 2. Abschn. 3. und 4. S. 822.

§. 613.

Auserlesene exegetische Literatur *).

Eclogae Regis. *Salomonis interprete* I. Th. Lessing. Lips. 1777. 8.

W. Fr. Hetzels neue Uebersetzung und Erklärung des hohen Liedes Salomons. Leipzig 1777. 8.

Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande (von J. Gottfr. Herder). Leipz. 1778. 8.

Sammlung der Gedichte Salomons, sonst das Hohelied oder Lied der Lieder genannt (von J. F. Kleuker). Hamm, 1780. 8.

Sa-

Salomons Lieder. Eine metrische Uebersetzung mit Anmerkungen von J. F. Schlez. Ansbach 1782. 8.

Neue Uebersetzung von Salomons Prediger und hohes Lied von J. Ch. Döderlein. Jena 1784 8. 2te Aufl. 1791. 8.

Salomos hohes Lied, geprüft, übersetzt, erläutert (von W. Fr. Hufnagel). Erlang, 1784. 8.

Catena Cantinelarum in Salomonem. Duplici interpretatione, altera liberiore, restrictiore altera, expressit, et modulationis hebraicae notas adposuit I. C. Velthusen. Helmst. 1786. 8.

Das Hohelied begleitet mit einem vollständigen Commentar und historisch-kritischen Untersuchungen von J. C. Velthusen. Braunschweig 1786. 8.

Der Amethyst. Beitrag historisch-kritischer Untersuchung über das Hohelied, in näherer Beziehung auf die Geschichte der Menschheit, von J. Cp. Velthusen. Braunschweig 1786. 8.

Salomos verschmähte Liebe oder die belohnte Treue; ein Liebesgedicht aus dem salomonischen Zeitalter (von Ch. F. Ammon). Leipz. 1790. 8.

Sammlung von Liedern der Liebe im Geschmacke Salomo's. Neu übersetzt und mit

An-

Anmerkungen begleitet von J. F. Beyer. Marburg 1792. 8.

Canticum Canticorum recens versum commentario exegetico atque critico illustratum. Specimen, quod examini subiicit Nic. Schyth. Havn. 1797. 4.

Salomo's schönstes Lied aus dem Hebräischen übersetzt und erläutert von C. A. Briegleb. Arnstadt 1798. 8.

Sechzehen hebräische Liebeslieder, oder das Hohelied Salomo's. In dem Journal für katholische Theologie. Erfurt und Leipz. 1803. 8. 1. B. 2tes Heft S. 230 ff.

Hugs treffliche Uebersetzung steht in seiner schon angeführten Schrift: Das Hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung, S. 27 ff.

Eine schöne Nachbildung des Hohenliedes hat Ewald gegeben in s. Salomo. Versuch einer psychologisch-biographischen Darstellung. Gera 1800. 8.

*) vgl. oben Thl. 3. §. 224. Thl. 5. §. 511. u. 525.

Anhang.

§. 614.

Das Gebet des Königes Manasse.

In der lateinischen und deutschen Bibel von Luther befindet sich am Ende der Apokryphen ein Gebet des jüdischen Königes Manasse; weil es aber in den gewöhnlichen griechischen Ausgaben der Septuaginta und der apokryphischen Bücher nicht stehet [1]), und niemals von der katholischen Kirche für ein *integrirendes* Stück des zweiten Kanons (der Apokryphen) erklärt worden ist, so wird es gemeiniglich in den biblischen Einleitungsschriften übergangen. Es ist aber unrecht; denn mag es auch mit diesem kleinen Producte der alten Literatur eine Bewandniß haben, wie es wolle, so ist es doch nicht unwerth, einige Worte darüber niederzuschreiben.

Der abgöttische und tyrannische König Manasse wurde von den Feldherren des assyrischen Königes Assarhaddon gefangen genommen und gefesselt nach Babylon, welches damals unter assyrischer Herrschaft stand, geführt (II Paral. XXXIII, 11.). Hier flehete er (wie es v. 12. 13. weiter heißt) zu Jehovah seinem Gotte, demüthigte sich sehr vor dem Gotte seiner Väter und betete zu ihm. Gott ließ sich erbitten, erhörete sein Flehen, brachte ihn wieder nach Jerusalem in sein Reich zurück und Manasse erkannte, daß Jehovah Gott sei. Endlich wird v. 18. bemerkt, daß sich das Gebet Manas-

nasse's zu seinem Gotte in den Geschichten der Könige von Israel befinde. Diese waren eine der Quellen, welche von dem Verfasser der Chronik gebraucht worden sind.

Ein Gebet des Königes Manasse war also wirklich einmal vorhanden; es war in hebräischer Sprache geschrieben, weil es in den Annalen des Reiches stand. Ob es Manasse selbst oder einer aus seiner Umgebung zu Babylon niedergeschrieben, oder ob es erst der Verfertiger der Reichsannalen in seiner Geschichte supplirt hat? Diese Fragen müssen unbeantwortet bleiben, und es ist uns an ihrer Beantwortung auch nicht viel gelegen. Dagegen sind wir mit Recht begierig zu wissen, ob sich dieses Gebet, ohnerachtet der Verfasser unserer Chronik verschmähet hat, dasselbe aufzunehmen, nicht auf einem andern Wege und in anderer Gestalt erhalten hat. Wir haben nämlich noch in griechischer Sprache eine *προσευχη Μανασση βασιλεως των Ιϐδαιων*; dieses oder vielleicht auch der lateinische Text von diesem Gebete, welcher in der Vulgata stehet, könnte nun Uebersetzung von dem verloren gegangenen hebräischen Original sein.

1) Es befindet sich in der Ausgabe der Apokryphen. Frankf. 1694. 8., in den Biblia Sacra tam vet. quam noui Test. cum apocryphis, ed. Ch. B. Michaelis. Halae 1741. 4. und in den libris apocryphis V. T. graecis. Halae 1749. 16., ausserdem in Rob. Stephanus lateinischer Bibel vom J. 1540., in der englischen Polyglotte, B. 4. am Anfange, in den Abdrücken der apostolischen Constitutionen, in Fabricius's Ausgabe der Bücher Jesus

Sirach, der Weisheit, Judith und Tobiä, Leipzig 1691. 8. und noch anderwärts; s. Fabricii *Bibl. Graeca* libr. 3. c. 29. S. 739 f.

§. 615.

Ueber die Aechtheit dieses griechisch und lateinisch vorhandenen Gebetes Manasse's.

Man muß zwar diesem Gebete das Lob geben, daß es schön und rührend sei; aber es ist nicht durchaus passend auf Manasse's Lage in Babylon. Daß er hier mit schweren Fesseln beladen gewesen sei (v. 10.), könnte man zwar aus II Paral. XXXIII, 11. schließen, wo erzählt wird, daß Manasse mit zwei ehernen Ketten geschlossen nach Babylon abgeführt worden wäre. Allein diese Fesselung hatte ohne Zweifel nur auf der Reise Statt; in Babylon selbst kam Manasse zwar in Verwahrung, aber gewiß wurde er nicht, wie ein gemeiner Verbrecher, mit eisernen Ketten krumm geschlossen, daß er immer gebückt sitzen mußte und sein Haupt nicht in die Höhe richten und kaum athmen konnte, wie v. 10. gesagt ist. Ferner paßt auch das nicht auf Manasse's Lage, daß er um Rettung seines Lebens bittet (v. 12.); dieses war in keiner Gefahr mehr, so bald er sich in Babylon befand. Hätte ihn Assarhaddon wollen hinrichten lassen, so hätte er es gleich nach seiner Gefangennehmung thun lassen. Bloß seine persönliche Freiheit und sein Königreich hatte Manasse verloren; um die Wiedererlangung beider mußte er also natürlicher Weise beten. Aber das geschieht in diesem Gebete nicht. Es verräth hiedurch, daß es von einem andern aufgezeich-

zeichnet worden ist, welcher nicht die Kunst besaß oder die Aufmerksamkeit anwandte, sich ganz in Manasse's Lage hinein zu versetzen. Uebrigens stellt sich das Ganze als eine Composition dar, welche aus zusammengewobenen Floskeln bestehet, die aus andern alttestamentlichen, meist sehr jungen, Büchern entlehnt sind. Ob es gleich ausser Zweifel zu liegen scheint, daß erst nach Christus dieses Gebet verfaßt worden ist, so kann man doch bestimmt annehmen, daß der Verfasser ein Jude war. Als solchen verräth er sich in der großen Heiligkeit, welche er den drei Stammvätern der Nation beilegt: *Συ ουν, κυριε ὁ Θεος των δικαιων, ουκ εθου μετανοιαν δικαιοις τω Αβρααμ και Ισαακ και Ιακωβ, τοις ουχ ἡμαρτηκοσιν σοι, αλλ' εθου μετανοιαν επ' εμοι τω ἁμαρτωλω.* So wie hier Gott *Θεος των δικαιων* genannt wird, so heissen auch v. 1. die Abrahamiden *σπερμα δικαιον.* Die Benennung Gottes *Θεος των μετανοουντων* gehört in die Terminologie der spätern jüdischen Theologie; überhaupt weist das, was von der *μετανοια* darin enthalten ist, auf die Askese der spätern Juden hin.

Die früheste Spur von dem Vorhandensein dieser *Προσευχη Μανασση* trifft man in den apostolischen Constitutionen (B. 2. K. 22.) an, welche aus dem Ende des dritten oder dem Anfange des vierten Jahrhunderts stammen. Auch ist sie in dem uralten Codex Alexandrinus, unter den heiligen Liedern hinter den Psalmen, enthalten. Fabricius [1]) gerieth sogar auf die Vermuthung, daß selbst der unbekannte Verfasser der apostolischen Constitutionen (der Pseudoclemens)

clemens) dieses Gebet gemacht habe; allein der Jude blickt zu deutlich daraus hervor, es kann also kein Christ als Verfasser angenommen werden. Es hängt auch wahrscheinlich die Entstehung dieses Gebets mit den jüdischen Sagen von den sonderbaren Umständen, womit dasselbe begleitet war, zusammen. Das Targum über die Chronik hat B. 2. K. XXXIII, 11 ff. dieses: Fecerunt autem Chaldaei instrumentum aeneum, atque perforarunt illud foraminibus hinc inde minutissimis, atque incluserunt *Manassen* in illo,' et junxerunt ei circumcirca ignem, quo eum affligente, quaesiuit ab omnibus idolis, quae fecerat, (auxilium), non vero sunt opitulati, non enim in iis est vtilitas; reuersus itaque est, et orauit Iehouam, Deum suum atque humiliauit se admodum coram Iehoua, Deo maiorum suorum. Vbi vero coram eo orauisset, e vestigio iuerunt omnes angeli, quotquot praefecti sunt introitibus portarum orationis, quae in coelis sunt, atque accluserunt propter eum omnes introitus portarum orationis, quae in coelis sunt, et omnes fenestras cancellosque coelorum, ne susciperetur oratio eius; e vestigio autem conuolutae sunt misericordiae Domini mundi, cuius dextra extensa est ad suscipiendum peccatorem, redeuntes ad timorem eius, atque rectificantes figmentum cordis sui per conuersionem; fecit itaque fenestram atque foramen in coelis sub throno gloriae suae, atque (sic) audiuit orationem eius, atque suscepit petitionem eius, commouitque mundum per verbum suum, vt diffinderetur . . . atque inde exiret; prodiit autem Spiritus ab intra alas Cheru-

rubinorum, atque afflauit eum, *Manassen*, per decretum τȣ λογȣ Verbi Domini, vt rediret ad regnum suum Hierosolymas. Nach einer andern ältern Sage [2]) zerbrachen, während Manasse betete, seine eiserne Fesseln und er entflohe aus Babylon. Mit ihren feinsten Fäden hängen diese verunbildeten Sagen gewiß mit dem zusammen, was man sich in dem makkabäischen Zeitalter über diese Sache erzählte. Denn II Paral. XXX, 19. kommt ausser der schon erwähnten Nachweisung auf die Reichsannalen, noch eine zweite Nachweisung auf die דִּבְרֵי חוֹזָי vor, worin ebenfalls Manasse's Gebet und desselben Erhörung (וַיֵּעָתֶר — לוֹ) enthalten sei. Es müssen die Umstände gemeint sein, unter welchen die Erhörung des Gebets erfolgte, nicht aber die Folge derselben, Manasse's Freilassung und Zurückreise nach Jerusalem; denn davon hat ja der Verfasser der Chronik schon selbst berichtet. Es müssen daher schon in früher Zeit gewisse Nachrichten über das Gebet Manasse's und dessen Erhörung herum gegangen sein und diese pflanzten sich fort, wurden zwar entstellt, aber dadurch nur gemeiner und bekannter gemacht [3]). Diese Sache war also im 2ten und 3ten christlichen Jahrhunderte bei den Juden schon ein Gegenstand des besondern Interesse, und das gab einem schriftkundigen Israeliten einen hinlänglichen Grund, auch ein Gebet aufzusetzen, um mit demselben diese Volkssage zu bereichern, weil die alten historischen Bücher nur dasselbe nahmhaft machen, ohne es selbst zu liefern.

Daß dieses Gebet irgend einmal hebräisch oder aramäisch vorhanden war, zeigen sich keine Spuren.

Im

Im Gegentheil stellt sich unser griechischer Text als originell dar; denn es offenbaret sich in ihm nicht das geringste Merkmal einer Uebersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen. Der Verfasser ist also wohl ein griechisch redender Jude gewesen, der im 2ten oder dritten christlichen Jahrhunderte, vielleicht in Aegypten lebte. Die lateinische Uebersetzung in der Vulgata ist aus unserm griechischen Texte geflossen und schließt sich genau an denselben an.

1) Fabricii *libri apocryphi gr. et lat.* S. 208.

2) *Ioh. Damasc. Opp. ed.* Le Quien, T. II. S. 463. vgl. Fabricii *Codex Pseudepigr. Vet. Test.* T. 2. S. 1102.

3) s. Fabricii *Bibl. Graeca*, B. 3. K. 29. S. 738 f.

§. 616.

Exegetische Literatur.

Chr. Lebr. Müllers Erklärung des Gebets Manasse. Salzwedel 1733. 8.

Dritte Klasse.
Epistolarische Schriften oder Schriften in Briefform.

---

§. 617.

Die neutestamentlichen Briefe.
Auserlesene exegetische Literatur derselben.

A. Alle Briefe der Apostel oder mehrere von Paulus und einem der andern.

Oecumenii *enarrationes in Acta Apostolorum. Commentarii in epistolas Pauli et in VII canonicas, graece.* Veronae 1532. Fol. *gr. et lat. interprete* I. Hentenio. Paris. 1631. 2 Bde. Fol.

Ven. Bedae *expositio epistolarum Pauli et commentarius in Acta, epistolas canonicas et apocalypsin.* Paris. 1649. 2 Bde. Fol.

I. Caluini *commentarii in epistolas Pauli apostoli atque etiam epistolam ad Ebraeos, nec non in epistolas canonicas.* Geneuae 1551. Fol. (auch im 7ten Thl. s. *Opp.* Amstel. 1567. Fol.).

Conr. Vorstii *Commentarius in omnes epistolas apostolicas* (mit Ausnahme des zweiten Briefes an Timotheus, des Briefes an den Titus und Philemon, und des Briefes an die Hebräer). Amstel. et Haderv. 1631. 4.

Erklärende Umschreibung sämmtlicher apostolischer Briefe. Halle 1772. 8.

Th. Pyle's Paraphrase über die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe des N.

N. Testaments. Aus dem Englischen übersetzt mit Anmerkungen G. E. Küsters. Hamburg 1778. 2 Thle. 8.

Die apostolischen Briefe erklärt aus den Religionsmeinungen des ersten Jahrhunderts von L. F. Leutwein. Leipzig 1784 — 89. 3 Bde. 8.

Ch. G. Struensee's Neue Uebersetzung der apostolischen Briefe des Neuen Testaments. Halle 1786. 8.

C. F. Bahrdts analytische Erklärung aller Apostelbriefe. Berlin 1786 — 89. 3 Bde. 8.

Versio latina epistolarum Noui Testamenti perpetua annotatione illustrata a G. S. Iaspis. Lips. 1793. 97. 2 Thle. 8.

Die Briefe der Apostel Jesu aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen begleitet. (Von Küster). Chemnitz 1794. 8. Zweite sehr veränderte und verbesserte Ausgabe 1803. 8.

M. Lutheri *scholia et sermones in primam Iohannis epistolam atque annotationes in epistolas Paulinas ad Timotheum et Titum, ex codd. mscr. Bibl. acad. Helmstad. nunc primum edidit* Ph. I. Bruns. Lub. 1797. 8.

Ph. a Limborch *Commentarius in Acta Apostolorum et in epistolas ad Romanos et ad Hebraeos.* Basil. 1740. Fol.

I. Peircii *et* G. Bensonii *paraphrasis et notae in epistolam ad Hebraeos et Iacobi. Latine ver-*

vertit et obseruationes addidit I. D. Michaelis. Halae 1746. 1747. 4.

Bensons paraphrastische Erklärung und Anmerkungen über einige Bücher des Neuen Testaments (d. Br. a. d. Philemon, die Thessalonicher, den Timotheus und Titus und die kath. Br.). Aus dem Englischen von J. P. Bamberger. Leipz. 1761. 62. 4 Bde. 4.

S. F. N. Morus Erklärung des Briefs Pauli an die Römer und des Briefs Judä. Leipz. 1794. 8.

Erklärung des Briefs Pauli an die Galater und der beiden Briefe Petri nach S. Fr. N. Morus. Leipz. 1798. 8.

Paulus's Brief an die Galater und der erste Brief des Petrus übersetzt von Ch. G. Hensler. Leipz. 1805. 8.

B. Briefe Pauli; alle oder mehrere an verschiedene Gemeinen oder Personen.

Theodoreti *interpretatio XIV epistolarum s. Pauli, graece et latine cum varietate lectionis edidit* I. A. Noesselt. Halae 1771. 8.

Theophylactus *in epistolas Pauli graece et latine.* Lond. 1636. Fol.

F. Balduini *Commentarius in omnes epistolas Pauli.* Francof. 1644. 4. Edit. VII. 1710. Fol.

I. Quistorpii *Commentarius in epistolas Pauli.* Rost. 1652. 4.

G. Calixti *Expositio literalis in X priores epistolas Pauli* (einzeln Helmst. 1652—64. 4.). *Cura* L. Reinhardi. Ienae 1731. 4.

Seb. Schmidii *Commentarii in epistolas Pauli ad Romanos, Galatas et Colossenses, vna cum paraphrasi epist. prioris ad Corinthios, vtriusque ad Thessalonicenses, prioris ad Timotheum, epistolae ad Philemonem et Cantici Mariae.* Hamb. 1704. 4. (Vorher einzeln).

H. van Alphen *Specimina analytica in epistolas Pauli quinque (epp. ad Thessall., Galatt. et Corinthios).* Trajecti ad Rh. 1742. 2 Bde. 4.

J. D. Michaelis Paraphrasis und Anmerkungen über die Briefe Pauli an die Galater, Epheser, Philipper, Colosser, Thessalonicher, den Timotheus, Titus und Philemon. Göttingen 1750. 4. 2te Ausg. Bremen 1769. 4.

S. J. Baumgartens Auslegung der Briefe Pauli an die Epheser, Galater, Philipper, Colosser, Philemon und Thessalonicher, mit einigen Beiträgen herausgegeben von J. S. Semler. Halle 1767. 4.

J. Locke's paraphrastische Erklärung und Anmerkungen über Pauli Briefe an die Galater, Korinther, Römer und Epheser. Aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. G. Hofmann. Frankf. 1768. 69. 2 Bde. 4.

G. T. Zachariä paraphrastische Erklärung der Briefe Pauli an die Galater, Epheser, Philipper, Colosser und Thessalonicher. Göttingen 1771. Neue Aufl. 1787. 8.

Desselben paraphrastische Erklärung der Briefe Pauli an Timotheus, Titus und Philemon. Göttingen 1775. 8.

Der Brief Pauli an die Philipper und Colosser von J. H. D. Moldenhauer. Leipzig 1775. 8.

Pauli drei Briefe an die Korinthier und Römer, neu übersetzt von G. Leß. Göttingen 1778. 8.

Die Briefe des Apostels Pauli an die Philipper, Colosser, Thessalonicher, an den Timotheus und an die Hebräer von J. G. Rosenmüller. Nürnberg 1781. 8.

Beitrag zur gemeinnützigen Lesung der heiligen Schrift (von J. G. Seyffert). 1ter Beitr. Brief an die Philipper, 2ter u. 3ter Beitr. Briefe an die Epheser und Colosser, 4ter u. 5ter Beitr. die Pastoralbriefe Pauli. Leipzig 1784 — 1787. 8.

Pauli Briefe an die Thessalonicher und Philipper, frei übersetzt und erläutert. Frankf. 1787. 8.

Erklärende Umschreibung der 14 Briefe des h. Apostels Paulus nach Anleitung des Bengelischen Gnomons, von E. Bengel. Tübingen 1787. 8.

Die

Die Briefe Pauli an die Galater und die zwei Briefe an die Thessalonicher, übersetzt mit Anmerkungen von G. Mayer. Wien 1788. 8.

Etwas von dem Geiste Pauli, in zwei Sendschreiben Pauli an die Epheser und den Titus. Strasburg 1789. 8.

Pauli Briefe (ohne den an die Hebräer) von morgenländischen Redensarten gereiniget, übersetzt. Breslau 1791. 8.

A. C. Fleischmann *interpretatio epistolarum Pauli ad Timotheum et Titum.* Tub. 1791. 8.

Die Briefe an die Philipper und Thessalonicher übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von F. A. Krause. Frankf. 1791. 8.

J. Struve's Versuch einer Uebersetzung der Briefe Pauli. Erste Abtheilung. Altona 1792. 8.

S. F. N. Mori *Acroases in epistolas Paulinas ad Galatas et Ephesios.* (*ed.* Eichstaedt) Lips. 1795. 8.

Nouum Testamentum graece perpetua annotatione illustratum a I. B. Koppe. Vol. IV. *complectens epistolam ad Romanos.* Goett. 1783. 8. *Edit. alteram nouis obseruationibus et excursibus auctam curauit* Ch. F. Ammon. Goett. 1806. 8. Vol. VI. *epistolas Pauli ad Galatas, Ephesios et Thessalonicenses compl.* 1778. 8. *edit. altera auctior et emendatior. Curauit* Th. Ch. Tychsen. Goet-

Goettingae 1791. 8. Vol. VII. *compl. epistolas Pauli ad Timotheum, Titum et Philemonem. Continuauit* I. H. Heinrichs. Goett. 1798. 8. Vol. VII. part. II. *compl. epistolas Pauli ad Philippenses et Colossenses. Continuauit* I. H. Heinrichs. Goett. 1803. 8. Vol. VIII. *compl. epistolam Pauli ad Hebraeos. Continuauit* I. H. Heinrichs. Goett. 1792. 8.

Die Pastoralbriefe des Apostels Paulus. Neu übersetzt und erklärt mit einleitenden Abhandlungen herausgegeben von J. K. L. Wegscheider. Erster Theil. Göttingen 1810. 8.

I. F. Weingart *Commentarius perpetuus in decem epistolas Pauli, quas vulgo dicunt epistolas minores.* Gothae 1816. 8.

C. Katholische Briefe, alle oder mehrere verschiedener Verfasser.

Conr. Horneii *in septem epistolas catholicas expositio literalis.* Brunsvigae 1652. 1654. 2 Bde. 4.

G. Tr. Zachariä paraphrastische Erklärung der Briefe Jacobi, Petri, Judä und Johannis. Göttingen 1776. 8.

Die Briefe des Apostels Petrus, Johannes, Jacobus und Judas übersetzt von Th. Schlegel. Halle 1783. 8.

Erklärende Umschreibung der sieben katho-

tholischen Briefe und der Offenbarung Johannis von E. Bengel. Tübingen 1788. 8.

Epistolarum catholicarum septenarius graece, cum noua versione ac scholiis. Opera I. B. Carpzouii. Halae 1790. 8.

Epistolae catholicae graece perpetua annotatione illustratae a I. Pott. Vol. I. *compl. epist. Iacobi.* Goett. 1786. Vol. II. *compl. vtramque epistolam Petri.* 1790. 8. Edit. II. 1799. 1810. 8. (macht Vol. IX. des Koppischen Neuen Testaments aus.).

Die sogenannten katholischen Briefe der Apostel, übersetzt und mit Anmerkungen erläutert von G. Göpferdt. Zwickau und Leipz. 1791. 8.

Die katholischen Briefe, neu übersetzt, philosophisch-praktisch erklärt und allen Verehrern der reinen Religion gewidmet von J. L. W. Scherer. 1. Theil. Der Brief Jacobi. Frankf. und Leipz. 1799. 8.

Die katholischen Briefe. Neu übersetzt und mit Excursen und einleitenden Abhandlungen herausgegeben von J. Ch. W. Augusti. Lemgo 1801. 1808. 2 Thle. 8.

J. G. Herders Briefe zweier Brüder Jesu (Jacobus und Judas) in unserm Kanon. Lemgo 1775. 8.

J. F. Schirmer die Briefe der Apostel Jacobus, Judas und Petrus übersetzt und erklärt. Breslau 1778. 8.

Seb.

Seb. Seemiller *Iacobi et Iudae apostolorum epistolae catholicae.* Norimb. 1783. 8.

S. F. N. Morus *Praelectiones in Iacobi et Petri epistolas. Edidit* Donat. Lips. 1793. 8.

Epistolae D. Iacobi atque Petri I. cum versione germanica et commentario latino. Edidit I. I. Hottinger. Lips. 1815. 8.

§. 618.

Die angeblichen Verfasser der im neutestamentlichen Kanon befindlichen Briefe.

Unter den ein und zwanzig im neutestamentlichen Kanon befindlichen Briefen sind der Brief an die Hebräer und die drei Briefe, welche wir die Briefe Johannis heissen, anonymisch; die andern nennen sämmtlich einen Verfasser. Dreizehen geben sich für Schreiben des Paulus aus, zwei für Briefe des Petrus, einer für ein Schreiben des Jacobus und einer für ein Schreiben des Judas. Mit Recht werden zwar die drei Briefe, welche wir die Johanneischen heissen, unter die anonymischen gerechnet, weil sie den Verfasser nicht nach seinem persönlichen Namen angeben, aber sie sind gleichsam nur halbanonymisch; denn sie deuten doch den Verfasser an: der erste dieser Briefe giebt zu verstehen, daß er von dem Lebensgefährten Jesu geschrieben worden sei, welcher unser viertes Evangelium verfaßt hat, und der Schreiber des zweiten und dritten dieser Briefe bezeichnet sich mit dem Amtsnamen ὁ πρεσβύτερος (der Aelteste. Bei den Briefen, welche in ihrer Aufschrift den Pau-

lus und den Petrus als Verfasser angeben, ist es vollkommen gewiß, daß die beiden Apostel Paulus und Petrus gemeint sind. Bei dem Briefe Jacobi muß aber erst untersucht werden, welcher Jacobus, ob der ältere, ein Sohn des Zebedäus, oder der jüngere, ein Sohn des Alphäus, welche beiden im Apostelverein waren, oder vielleicht ein dritter Jacobus, welcher der Bruder des Herrn genannt wird, den Brief geschrieben habe? Eben so muß bei dem Briefe, der von Judas ist, ausgemittelt werden, ob unter demselben der Apostel Judas, nicht der Judas von Kerioth (Ioh. XIV, 22.), sondern der Bruder des jüngern Jacobus, oder ein anderer Judas, etwa ein Sohn des ältern Jacobus, oder eines andern ganz unbekannten Jacobus zu verstehen sei? Was die drei sogenannten Johanneischen Briefe betrifft, so ist es zwar bei dem ersten nicht zweifelhaft, daß der Evangelist und Apostel Johannes der Verfasser desselben sei; allein bei dem zweiten und dritten Briefe ist es nicht so gewiß, und es muß untersucht werden, ob nicht der Presbyter, wie sich der Urheber derselben nennt, ein anderer Johannes, Johannes der Presbyter, sei?

§. 619.

Der Evangelist und Apostel Johannes.

Mit Recht steht der Evangelist und Apostel Johannes unter der Zahl der Verfasser der neutestamentlichen Briefe; denn in dem ersten der sogenannten Johanneischen Briefe ist er ganz deutlich als der Urheber desselben bezeichnet. Ob aber wirklich mit Grund und Wahrheit?

und

und ob nicht ein anderer sich hinter seiner Person versteckt habe? kann hier noch nicht untersucht werden. Hier haben wir uns bloß an das zu halten, daß, so wie sich der Aussteller des Briefes bezeichnet, an Niemand anders, als den Evangelisten und Apostel Johannes gedacht werden kann. Weil dieser auch unter die historischen Schriftsteller des Neuen Testaments gehört, so sind schon oben [1]) die hauptsächlichsten Umstände seines Lebens angegeben worden.

1) s. Thl. 3. S. 1299 ff.

§. 620.

Johannes, der Presbyter.

Der Verfasser des zweiten und dritten von den sogenannten Johanneischen Briefen bezeichnet sich bloß als ὁ πρεσβυτερος. Da nun **Papias** [1]) einen **Presbyter Johannes** von dem **Evangelisten Johannes** unterscheidet, und versichert, ihn selbst persönlich gekannt zu haben, so ist man auf die Vermuthung geleitet worden, dieser Presbyter Johannes habe diese beiden, aus Irrthum mit dem katholischen Briefe des Evangelisten Johannes im neutestamentlichen Kanon verbundenen, Briefe geschrieben. Papias rechnet denselben unter die **Jünger des Herrn**, worunter hier solche zu verstehen sind, welche zwar Jesum persönlich gekannt und seine Lehrvorträge angehört, aber nicht unter die auserlesenen **Zwölfe** gehört hatten. Weil Papias in Kleinasien lebte, so muß er also in diesem Lande den Presbyter Johannes kennen gelernt haben. Wenn aber dieser wirklich ein unmittelbarer Schüler Jesu, vielleicht

 einer

einer von den sogenannten 70 Jüngern Jesu, gewesen war, so wird er schwerlich ein geborner Asiate gewesen sein, sondern man muß ihn für einen Palästinenser halten, der erst beim Beginne der Unruhen im jüdischen Lande nach Kleinasien auswanderte. Vielleicht war er selbst einer der Begleiter des Evangelisten Johannes gewesen, als dieser nach Kleinasien hinübergieng und zuletzt seinen festen Wohnsitz in Ephesus aufschlug. Denn in dieser Stadt scheint man den Presbyter Johannes suchen zu müssen, wenn man mit Eusebius von den zweien Grabmälern, welche in Ephesus für zwei Johannes errichtet waren, demselben das eine zueignen darf. Warum sollte man es aber nicht thun dürfen? Eusebius setzt ja zu der aus Papias Schriften gegebenen Nachricht von dem Presbyter Johannes hinzu, daß auch andere erzählen, in Kleinasien hätten im ersten Jahrhunderte zwei Christenthumslehrer, die den Namen Johannes führten, gelebt.

Es läßt sich also mit Gewißheit annehmen, daß zu gleicher Zeit mit dem Evangelisten Johannes noch ein anderer bedeutender Christenthumslehrer Johannes in Kleinasien lebte und Presbyter war, wahrscheinlich bei der Gemeine zu Ephesus. Da aber, so lange der Evangelist Johannes lebte, ohne allen Zweifel dieser der Gemeine zu Ephesus vorstand, so scheint jener erst nach des Evangelisten Tode die Würde des Aeltesten erhalten zu haben; wenn er sie schon vor des Evangelisten Tode bekleidet hätte, so müßte der Evangelist Johannes der Presbyter aller Christengemeinen im südwestlichen Kleinasien, und sein Namensgenosse bloß

Pres-

Presbyter der ephesinischen Ortsgemeine gewesen sein.

1) s. oben Thl. 4. S. 1796 ff.

§. 621.

Jacobus, der ältere.

Der neutestamentliche Brief, welchen der Aufschrift nach Jacobus zum Verfasser hat, setzt keine nähere Bezeichnung desselben hinzu und läßt es also unentschieden, welcher von den zweien, welche in den Apostelverzeichnissen (Matth. X, 3. Marc. III, 18. Luc. VI, 15. Act. I, 13.) Jacobus heissen, den Brief geschrieben habe. Der Eine war ein Sohn des Zebedäus und also ein Bruder des Evangelisten Johannes; weil er immer vor diesem genannt zu werden pflegt, so glaubt man nicht ohne Grund, daß er älter war. Der Wohnort ihres Vaters Zebedäus war vermuthlich Bethsaida am galiläischen See, und sie trieben, gleich ihm, das Fischerhandwerk (Marc. I, 19. 20.). Beide wurden zugleich von Jesus in seinen nähern Jüngerverein aufgenommen (Matth. IV, 21. Luc. V, 10.), und genossen nebst dem Petrus die innigste Freundschaft und den vertrautesten Umgang desselben (Matth. XVII, 2. XXVI, 37. Marc. V, 37.). Nach dem Ende des irdischen Lebens Jesu blieb Jacobus bei der immer zahlreicher werdenden Gemeine zu Jerusalem, und er hat diese Stadt gewiß niemals auf eine lange Dauer verlassen. Man erzählt sich zwar, daß er nach Spanien gereist und das Evangelium in diesem Lande ausgebreitet, zu gleichem Zwecke auch nach Britannien

hin-

hinüber gekommen sei, allein das sind bloß Sagen, welche sich selbst widerlegen [1]). Denn noch ehe die Apostel daran dachten, das jüdische Land zu verlassen und in heidnischen Ländern die Lehre Christi auszubreiten, wurde dieser Jacobus auf Befehl des Herodes Agrippa zu Jerusalem enthauptet. Es geschahe dieß nach der Apostelgeschichte (XII, 1. 2.) um die Zeit der großen Theuerung, welche unter dem Kaiser Claudius Palästina drückte. Nun starb aber Herodes Agrippa im 4ten Regierungsjahre des Kaisers Claudius [2]), folglich kann Jacobus, der ältere, höchstens bis in den Anfang des 4ten Regierungsjahres Claudii (nach unserer gemeinen christlichen Zeitrechnung bis ins J. 44) gelebt haben.

1) Die spätern Schriftsteller, welche hievon Meldung thun, verdienen ohnedieß keinen Glauben; s. Fabricii *Salutaris Lux Euangelii.* S. 375.

2) Ioseph. *Ant. Iudd.* XIX, 8, 2.

§. 622.

Jacobus, der jüngere.

In den Apostelverzeichnissen (Matth. X, 3. Marc. III, 18. Luc. VI, 15. Act. I, 13.) kommt noch ein anderer Jacobus, Sohn des Alphäus (Ιακωβος ὁ τȣ Αλφαιȣ) vor, und dieser kommt hier nothwendiger Weise auch in Betracht. Zum Unterschied von Jacobus, dem Sohne des Zebedäus, wird er Marc. XV, 40. Ιακωβος ὁ μικρος der jüngere Jacobus genannt, weil er vermuthlich in jüngeren Jahren stand. Seine Mutter hieß Maria (Marc. XV, 40. XVI,

XVI, 1.), sein Geburtsort ist nicht bekannt, ohnfehlbar war er aber ein Galiläer von gemeinem Stande; doch ist die Handthierung, welche er erlernt hatte, nicht bekannt. Er gelangte nach dem Tode des ältern Jacobus unter den Aposteln zu einem vorzüglich großen Ansehen (Gal. II, 7. 9. 12. II Cor. XI, 5. XII, 11.), daher sein Votum auf dem Apostelconvent zu Jerusalem (Act. XV, 13 ff.) den Ausschlag gab. Als Paulus zum letzten Male nach Jerusalem kam, befand sich Jacobus noch daselbst (Act. XXI, 18 ff.). Paulus machte ihm mit seinem Gefolge gleich am andern Tage nach seiner Ankunft die Aufwartung, und es kamen bei Jacobus alle Presbyter der Gemeine zusammen. Dieß ist ein unwiderleglicher Beweis, daß Jacobus der Obervorsteher der Jerusalemischen Gemeine war; daß er aber schon den Titel Bischoff der Gemeine zu Jerusalem geführt habe, wie die spätern Kirchenschriftsteller behaupten, ist sehr unwahrscheinlich. Er stand an der Spitze des Presbyteriums und brauchte keinen Amtstitel, da er als ein Apostel des Herrn schon mit diesem Namen über alle andere hervorragte. Mit Gewißheit läßt sich annehmen, daß er niemals Palästina verließ, weil selbst die Sagengeschichte, welche so freigebig ist mit Erzählungen von den von den Aposteln gemachten Missionsreisen, über seine Person schweigt. Von seinem Tode giebt uns Josephus [1]) die glaubwürdigste Nachricht: als der römische Procurator Festus gestorben war, benützte der Hohenpriester Ananus die Zwischenzeit bis zur Ankunft seines Nachfolgers Albinus, um den Jacobus nebst einigen andern als Uebertreter des Gesetzes bei dem Sanhedrin anklagen zu lassen, und seine geheimen

heimen Machinationen brachten es dahin, daß die Angeklagten gesteiniget wurden [1]). Es muß etwas tumultuarisch dabei hergegangen sein, weil der bessere Theil der Einwohner von Jerusalem eine Deputation dem neuen Procurator, der von Alexandrien herkam, entgegensandte, denselben von dieser Gewaltthat unterrichtete und ihn veranlaßte, ein drohendes Schreiben an den Hohenpriester Ananus zu erlassen, zu Folge dessen Ananus auch von dem Könige Agrippa seines Amtes entsetzt wurde. Es fällt also der Tod des jüngern Jacobus in das 62ste Jahr unserer gemeinen Zeitrechnung.

1) Ioseph. *Ant. Iud.* XX, 9, 1. ὁ Ανανος, *νομισας εχειν καιρον επιτηδειον, δια το τεθναναι μεν* Φηϛον, Αλβινον *δε ετι κατα την ὁδον ὑπαρχειν, καθιζει συνεδριον κριτων και παραγαγων εις αυτο τον αδελφον* Ιησȣ *τȣ λεγομενȣ* Χριϛȣ, Ιακωβος *ονομα αυτω, και τινας ἑτερȣς, ὡς παρανομησαντων κατηγοριαν ποιησαμενος, παρεδωκε λευσθησομενȣς.* Clericus (*Ars Crit.* S. 223.) hat diese Stelle und das Folgende, welches noch zu ihr gehört, für eine Interpolation von christlicher Hand erklärt und Manche haben ihm beigestimmt. Allein ich kann nichts finden, was die Stelle verdächtig machen könnte, als das, daß Josephus den Jacobus einen *αδελφος* Ιησȣ *τȣ λεγομενȣ* Χριϛȣ nennt, weil Josephus doch schwerlich mit den Familienverhältnissen des Jacobus so genau bekannt war, daß er wußte, derselbe wäre ein Bruder oder Vetter des Jesus Christus gewesen. Es läßt sich aber dagegen sagen, daß der Beiname *αδελφος* Ιησȣ von Jacobus so gewöhnlich war, daß er auch unter Juden bekannt sein konnte. Uebrigens befand sich Josephus zur Zeit, als Festus starb und der neue Landpfleger Albinus erwartet wurde, selbst in Jerusalem, und da der Tod Jacobi und seiner Unglücksgefährden mit einem Volksauflauf verbunden war, so

so konnte Josephus Kenntniß dieses Vorfalls mit seinen kleinsten Umständen erhalten, wenn ihm auch vorher Jacobus ein ganz unbekannter Mann gewesen war. — Sei aber auch die Stelle interpolirt, so ist sie doch sehr alt; denn Eusebius (*H. E.* II, 24.) führt sie schon an. Das Factum selbst bleibt bei seiner Richtigkeit, wenn auch ein anderer aus sicherer Tradition den Josephus sagen läßt, was dieser selbst hätte berichten können.

2) Nach dem, etwas fabelhaft gestalteten, Berichte des Hegesippus (in Euseb. *H. E.* II, 23.) wurde Jacobus zuerst von der Spitze des Tempels herabgestürzt, darauf, weil er durch den Fall keinen Schaden genommen hatte, gesteiniget, und endlich von einem Walker mit einem Preßholz gar todt geschlagen. In der Hauptsache stimmt dieser Bericht mit dem Josephus überein; was aber noch wichtiger ist: Hegesippus setzt den Tod des Jacobus ohngefehr in den nämlichen Zeitraum; denn er sagt: gleich darauf überzog Vespasianus Judäa mit Krieg.

§. 623.

Ob Jacobus, Alphäus's Sohn, von Jacobus, dem *αδελφος τȣ Κυριȣ*, verschieden sei?

Als Jesus in seiner Vaterstadt Nazareth mit seinen Lehrvorträgen Bewunderung und Aufsehen erregt hatte, so riefen die Bewohner: *ποθεν τȣτῳ ἡ σοφια ἁυτη και ἁι δυναμεις; ȣχ ȣτος εστιν ὁ τȣ τεκτονος ὑιος; ȣχι ἡ μητηρ αυτȣ λεγεται Μαριαμ, και ὁι αδελφοι αυτȣ Ιακωβος και Ιωσης και Σιμων και Ιȣδας;* Matth. XIII, 54. 55. vgl. Marc. VI, 3. Wir erfahren hier etwas von den Familienverhältnissen Jesu; es werden vier Männer genannt, welche in einem solchen Verhält-

hältnisse zu ihm standen, daß sie nach dem hebräisch-griechischen Sprachgebrauche seine ἀδελφοι genannt werden konnten. Unter ihnen heißt auch Einer Jacobus; ohne hier schon zu untersuchen, in welchem Sinne er, und die drei übrigen, ein ἀδελφος Jesu genannt ist, müssen wir zuerst erforschen: ob Jacobus, der ἀδελφος τȣ Κυϱιȣ, wie ihn Paulus nennt (Gal. I, 19.), mit dem jüngern Jacobus, dem Sohne des Alphäus, einerlei Person und also ein Apostel, oder ob er von demselben verschieden und mithin kein Apostel war? Denn die Apostelverzeichnisse im N. Testament und auch die ältesten Kirchenschriftsteller kennen nur zwei Jacobus unter den Aposteln, Jacobus den ältern, den Sohn des Zebedäus, und Jacobus den jüngern, den Sohn des Alphäus.

Die frühesten Kirchenschriftsteller unterscheiden, Jacobus, den ἀδελφος τȣ Κυϱιȣ, von dem jüngern Jacobus, und setzen ihn ausser die Zahl der Apostel. Hegesippus [1]), welcher zunächst an dem apostolischen Zeitalter lebte, und aus Palästina gebürtig war, sagt: nächst den Aposteln übernahm Jacobus, der ἀδελφος τȣ Κυϱιȣ, welcher auch der Gerechte genannt wird, die Oberaufsicht über die Kirche zu Jerusalem. Clemens von Alexandrien [2]) sagt, daß Jacobus, der ἀδελφος τȣ Κυϱιȣ, wegen seiner strengen Tugend, den Beinamen: der Gerechte, erhalten hätte, und von den Aposteln Petrus, Jacobus und Johannes zum Bischoff von Jerusalem eingesetzt worden wäre. Diesen beiden Aussagen zu Folge war also Jacobus, der ἀδελφος τȣ Κυϱιȣ, kein Apostel;

mit-

mithin muß er von Jacobus, dem Sohne des Alphäus, eine verschiedene Person gewesen sein. Jenes wird auch behauptet in der *Epistola ad Heronem* unter den ignazischen Briefen, und Eusebius (*H. E.* I, 11.) setzt hinzu, dieser Jacobus wäre einer von den 70 Jüngern Jesu gewesen. Ferner schließen Cyrill von Jerusalem, der Verfasser der apostolischen Constitutionen, Hieronymus und Chrysostomus Jacobus, den αδελφος τȣ Κυριȣ, von der Zahl der Apostel aus, und unterscheiden ihn also von dem jüngern Jacobus.

Diese Zeugnisse scheinen wegen ihres hohen Alters ein großes Gewicht zu haben; allein es stehet ihnen ein noch älteres und weit mehr verbürgtes Zeugniß entgegen, das des Apostels Paulus. Der Jacobus, welchen Paulus bei seiner ersten Reise nach Jerusalem, nachdem er zum Christenthume bekehrt worden war, kennen lernte (Gal. I, 19.), ist unstreitig kein anderer als der jüngere Jacobus, des Alphäus's Sohn; und diesen nennt er nicht nur den αδελφος τȣ Κυριȣ, sondern er setzt ihn auch unter die Zahl der Apostel. Denn, nachdem er erzählt hat, daß er den Petrus gesehen und gesprochen habe, fährt er also fort: ἑτερον δε των Αποϛολων ȣκ ειδον, ει μη Ιακωβον, τον αδελφον τȣ Κυριȣ, einen andern von den Aposteln sahe ich nicht, ausser den Jacobus, den αδελφος τȣ Κυριȣ. Zwar wollen Grotius und andere, daß ει μη hier für αλλα μονον, sondern bloß gesetzt sei; allein in den paulinischen Briefen drückt ει μη in einem Folgesatze immer eine Exception aus (I Cor. II,

11.

11. VIII, 4. II Cor. XII, 5.) und ist gleich dem εκτος, welches auch oft noch dabei steht (I Cor. XIV, 5. XV, 2. I Tim. V, 19.) Man bedarf aber dieser philologischen Bemerkung gar nicht; der Beisatz των Αποςολων zu ἑτερον macht es nothwendig, zu glauben, daß Paulus den Jacobus, den αδελφος τȣ Κυριȣ, unter die Apostel gerechnet habe. Denn dürfte man das nicht voraussetzen, zu welchem Zwecke sollte wohl das sein, was er in dem 19ten Verse sagt? Er wird doch nicht haben sagen wollen, daß er bei seinem funfzehntägigen Aufenthalt in Jerusalem keinen von den dasigen Christen gesehen habe, als den Apostel Petrus, und den Jacobus, den αδελφȣς τȣ Κυριȣ? Mit den Christen in Judäa blieb er zwar persönlich unbekannt (v. 22.); aber wer kann glauben, daß er in Jerusalem ausser dem Petrus und Jacobus keine andere Bekenner des Christenthums kennen gelernt habe? Man darf nur den Zusammenhang dieser Stelle zu Rathe ziehen: Paulus hat die Absicht, zu zeigen, daß er seine Kenntniß der christlichen Lehre nicht durch Unterricht von den Aposteln, sondern durch göttliche Offenbarung erhalten habe (v. 16—18.); dieß sagt er auch in andern von seinen Briefen. Deswegen setzt er nun hinzu, daß er bloß den Petrus und Jacobus, den αδελφος τȣ Κυριȣ, bei seiner ersten Reise nach Jerusalem gesehen und gesprochen habe. Es ist also entschieden gewiß, daß Paulus den Jacobus, den αδελφος τȣ Κυριȣ, unter die Zahl der Apostel setzt. Das lehrt auch die Stelle I Cor. XV, 7., wenn man sich in den Zeitpunct versetzt, in welchem Paulus den ersten Brief an die Korinthier geschrieben hat. Damals war zwar der ältere Ja-

Jacobus schon todt; dennoch wären immer noch zwei Jacobus vorhanden gewesen, wenn der jüngere Jacobus von Jacobus, dem αδελφος τȣ Κυϱιȣ, eine verschiedene Person wäre. Hätte jener bloß als Apostel in Jerusalem gelebt und an seiner Seite dieser, wie Clemens von Alexandrien behauptet, schon vor der Zeit der Steinigung des Stephanus an, als Bischoff der Gemeine zu Jerusalem vorgestanden, wie hätte Paulus in dieser Stelle so unbestimmt schreiben können: επειτα ωφϑη (Ιησȣς) Ιακωβω? Er hätte nothwendiger Weise hinzusetzen müssen entweder τȣ Αλφαιȣ oder τω μικϱω oder τω αδελφω αυτȣ. Aber er wußte zu damaliger Zeit nur von einem einzigen Jacobus, und zwar bloß von einem Jacobus, der einer von den Aposteln war, denn er setzt gleich hinzu. ειτα (ωφϑη Ιησȣς) τοις Αποςολοις πασιν. Folglich rechnet Paulus diesen Jacobus unter die Apostel, und er kann keinen andern gemeint haben, als den, welchen er Gal. I, 19. den αδελφος τȣ Κυϱιȣ nennt, und unter diesem kann er keinen andern verstanden haben, als den jüngern Jacobus, den Sohn des Alphäus. Wie ist nun aber gleich nach der Zeit der Apostel die Meinung entstanden, daß Jacobus, der Sohn des Alphäus, und Jacobus, der αδελφος τȣ Κυϱιȣ, zwei verschiedene Personen gewesen wären? Vermuthlich gab die Verschiedenheit dieser Benennungen die Ursache dazu; man wußte sich nicht zu erklären, wie Jacobus als αδελφος τȣ Κυϱιȣ ein Sohn des Alphäus gewesen, oder wie Jacobus, der Sohn des Alphäus, ein αδελφος τȣ Κυϱιȣ gewesen sein könne?

Einen

Einen andern Beweis, daß zwei verschiedene Personen unter ihnen verstanden seien, hat man aus der Aufschrift des neutestamentlichen Briefes genommen, dessen Verfasser sich Jacobus nennt. Er bezeichnet sich bloß als Θεȣ και Κυϱιȣ Ιησȣ Χϱιςȣ δȣλος, und nicht als Apostel. Folglich, so schließt man, kann der Verfasser dieses Briefes keiner von den zwölf Aposteln, er muß also von Jacobus dem jüngern, des Alphäus Sohn, verschieden, er muß der Jacobus, welchen Hegesippus und andere alte Schriftsteller unter dem Beinamen ὁ αδελφος τȣ Κυϱιȣ von diesem unterscheiden, gewesen sein. Allein damals legte man auf den Namen Apostel noch nicht so viel Gewicht, als vom dritten oder vierten Jahrhunderte an; daher man keinen Anstand nahm, ausser den Zwölfen und Paulus auch noch andere vorzügliche Lehrer der Christen Apostel zu nennen [5]). Man darf daher nicht glauben, daß jeder, der zu den Aposteln im engern oder weitern Sinne gehörte, überall mit diesem Namen hätte prangen müssen. Selbst jene, welche die Αποςολοι κλητοι waren, unterließen es öfters, sich Apostel zu nennen, z. B. Paulus bei dem Anfange seiner Briefe an die Thessalonicher, Philipper und den Philemon. Er nannte sich einmal statt dessen einen δȣλος Ιησȣ Χϱιςȣ, und diese Benennung, ohnerachtet sie auch ein jeder anderer Christ führen konnte, scheint ihm sogar noch mehr gegolten zu haben, weil er zu Anfang des Briefes an die Römer und dessen an den Titus das δȣλος Θεȣ und Ιησȣ Χϱιςȣ dem Αποςολος vorsetzt, gerade wie es Petrus am Anfange seines zweiten Briefes macht. Auch der Verfasser der Apokalypse nennt sich bloß einen δȣ-

λος

λος Ιησȣ Χριςȣ, und doch ist es so ziemlich gewiß, daß sie der Apostel Johannes geschrieben habe. Wenn nun der Brief, dessen Verfasser Jacobus heisset, denselben gleichfalls bloß als δȣλος Θεȣ και Κυριȣ Ιησȣ Χριςȣ bezeichnet, mit welchem Rechte könnte man daraus folgern, daß der Verfasser keiner von den zwölf Aposteln gewesen sein könne, und dann weiter die Existenz eines von dem jüngern Jacobus verschiedenen Jacobus, welcher der sei, der αδελφος τȣ Κυριȣ genannt wurde, daraus schließen?

Doch läßt sich für die Verschiedenheit beider noch mehreres andere sagen. Nach Marc. III, 18. waren schon Jacobus Alphäi und sein Bruder Judas Thaddäus unter die Apostel aufgenommen, als die Angehörigen Jesu (οἱ παρ᾽ αυτȣ v. 21.), nämlich seine αδελφοι und seine Mutter Maria (v. 31.) auf das entstandene Gerücht, daß er wahnsinnig geworden sei, sich auf den Weg machten, ihn zu suchen und in feste Verwahrung zu bringen. Wenn nun der Apostel Simon, mit dem Beinamen ὁ Κανανιτης, wie einige annehmen [4]), ein Bruder von Jacobus Alphäi und Judas Thaddäus gewesen ist, so waren damals von den vier αδελφοις Ιησȣ schon drei unter seine Apostel aufgenommen; wie konnte nun, da bloß Einer, Joses, übrig blieb, Marcus schreiben: ερχονται ȣν οἱ αδελφοι και ἡ μητηρ αυτȣ? Jacobus, Judas und Simon ließen sich, wenn sie auch damals nicht bei Jesu, sondern an einem andern Orte waren, gewiß nicht bewegen, an das entstandene Gerücht, daß Jesus von Sinnen gekommen sei, zu glauben; ohnfehlbar kannten sie Jesum schon besser,

und

und wußten dieses Gerücht zu würdigen. Folglich müssen diese ἀδελφοι Ιησȣ von Jacobus, Judas und Simon unterschieden werden, und wenn auch letzterer kein Bruder von den beiden ersten war, so müssen sie doch von Jacobus und Judas unterschieden werden, weil Markus (und auch Matthäus XII, 46. und Lucas VIII, 19.) nicht so ganz allgemein οἱ ἀδελφοι Ιησȣ schreiben konnte, sondern, da es nur zwei davon, Simon und Joses waren, nothwendig τινες των ἀδελφων Ιησȣ hätte schreiben müssen. Aber noch mehr: auch Act. I, 13. 14. giebt einen Beweis, daß keiner von den ἀδελφοις Ιησȣ ein Apostel war. Denn Lucas berichtet hier, daß sich die damaligen eilf Apostel, welche namentlich angeführt werden, nebst den Weibern, die im Gefolge Jesu gewesen waren, und der Maria seiner Mutter und seinen Brüdern (και συν τοις ἀδελφοις ἀυτȣ) zum gemeinschaftlichen Gebete versammelt hätten. Wie konnte Lucas so schreiben, wenn unter den zuerst namentlich angeführten Aposteln schon zwei oder gar drei ἀδελφοι Ιησȣ befindlich waren? Hatten sie denn dadurch, daß sie in den Apostelverein aufgenommen waren, aufgehört, ἀδελφοι Ιησȣ zu sein? Hätte nicht Lucas schreiben sollen und müssen: συν τοις ἀλλοις ἀδελφοις ἀυτȣ?

Es läßt sich nicht bergen, daß dieses ein wichtiges Argument ist, und es bleibt so lange unwiderleglich, als man bei der Meinung bleibt, daß die ἀδελφοι Ιησȣ, welche mit der Maria Jesum aufsuchten (Marc. III, 31. Matth. XII, 46. Luc. VIII, 19.) die nämlichen ἀδελφοι Ιησȣ seien, welche (Matth. XIII, 55. Marc. VI, 3.) Jacobus, Joses, Judas und Si-

Simon genannt werden. Das wird aber, ohnerachtet der Gleichheit des Wortes, nicht nothwendig. Denn bekanntlich kann nach hebräisch-griechischem Sprachgebrauche αδελφος sowohl einen leiblichen Bruder als einen Blutsanverwandten bezeichnen. Weiter unten wird vorkommen, daß Jacobus, Judas, Simon und Joses Neffen (ανεψιοι, εξαδελφοι) von Maria, der Mutter Jesu, oder mit Jesu Geschwistrichtkinder mütterlicher Seits waren. Für diesen Begriff (consobrinus) hat aber weder die hebräische und aramäische, noch die neutestamentlich-griechische Sprache ein eigenes Wort, sondern es wurde אָח und αδελφος in weiterer Bedeutung dafür gebraucht. Es hängt nun in dieser dunklen und verwickelten Sache alles davon ab: ob man annehmen dürfe oder annehmen müsse, daß Jesus ausser dem Jacobus, Judas, Simon und Joses noch andere hatte, welche seine αδελφοι entweder gleichfalls in weiterer Bedeutung oder in eigentlichem Sinne genannt werden konnten? Aus den vorigen Bemerkungen ergiebt sich, daß die αδελφοι Ιησȣ, welche denselben aufsuchten, um ihn fest zu nehmen (Marc III, 21. 31.), Jacobus, Judas und Simon nicht gewesen sein können. Waren sie nun andere Blutsanverwandte Jesu, oder gar Brüder desselben? Das letzte muß man glauben; denn die Worte stehen in solcher Ordnung: ὁι αδελφοι και ἡ μητηρ ἀυτȣ. Wer dieß liest und bemerkt, daß αδελφοι vor μητηρ steht, der kann doch, wenn er von keinen andern Rücksichten befangen ist, nicht anders denken, als daß hier von einer Mutter mit ihren Söhnen die Rede sei? Im Evang. Joh. K. VII, 1 ff. lesen

sen wir: zur Zeit des sich nahenden Festes der σκηνοπηγια sprachen zu Jesu, der sich in dem Wohnorte seiner Familie befand, οἱ αδελφοι αὐτȣ: geh' von hier weg und nach Judäa hinab, damit auch deine Jünger deine Werke sehen, welche du thuest. So können nur Genossen Eines Hauses und Mitglieder Einer Familie, wirkliche Brüder sprechen, denn sie fordern ihn gebieterisch auf, die Reise in ihrer Gesellschaft zu machen. Sie ziehen vor ihm auf das Fest nach Jerusalem, und als sie daselbst angekommen waren, wird Jesus in ihrer Gesellschaft gesucht. Deutet nicht auch das auf die nächste Familienverbindung Jesu mit ihnen? Es müssen Brüder desselben gewesen sein; aber nur dürfen wir keinen Apostel, namentlich nicht den Jacobus und Judas unter ihnen suchen, denn sie unterscheiden sich in ihrer Anrede an Jesus von seinen Jüngern (Lehranhängern) und Johannes setzt noch ausdrücklich hinzu: denn auch seine Brüder glaubten nicht an ihn; Jacobus und Judas waren aber schon längst in den Apostelverein getreten, und selbst Johannes spricht schon vorher öfters von den Zwölfen (z. B. VI, 67.). Zwar finden wir diese αδελφοι Iησȣ mit seiner Mutter Maria nach seiner Himmelfart in der Versammlung der Lehranhänger Jesu Act. I, 14.; sie müssen also doch noch glaubig an Jesum geworden sein; aber sie waren es noch nicht zu einer Zeit, wo schon Jacobus und Judas unter den Aposteln waren. Von den Aposteln werden sie auch, wie schon oben bemerkt ist, in dieser Stelle ganz bestimmt unterschieden. Wir kommen also auf das einstweilige Resultat: Jesus hatte leibliche Brüder, welche eine lange Zeit nicht an ihn glaubten und nicht einmal eine gute

Mei-

Meinung von ihm hatten. Der Apostel Jacobus, der Jüngere, kann keiner von ihnen gewesen sein, denn er war ein Sohn der Maria, welche eine ἀδελφη der Mutter Jesu Maria gewesen ist (Marc. XV, 40. XVI, 1. Matth. XXVII, 56.); der Apostel Judas gehörte also auch nicht unter sie, denn dieser war ein Bruder des Jacobus (Iud. 1. Luc. VI, 16. Act. I, 13.); also auch Joses nicht, denn dieser war auch ein Bruder des Jacobus (Marc. XV, 40. Matth. XVII, 56.). Aber wie ?Matth. XIII, 55. und Marc. VI, 3. heissen ja von den vier Brüdern Jesu drei gerade so, nämlich Jacobus, Judas und Joses? Sind die nicht die nämlichen? Nein! sondern die Sache ist so: Jesus hatte vier Brüder, welche Jacobus, Judas, Joses und Simon hier heißen, sonst aber gänzlich unbekannt sind, ausser daß man weiß, daß sie lange an Jesum ungläubig waren, späterhin aber doch noch unter seine Lehranhänger getreten sind (Act. I, 14.). Seiner Mutter Schwester Maria aber hatte drei Söhne, Jacobus, Judas und Joses, und von diesen ist der erste der Apostel Jacobus der jüngere und der zweite der Apostel Judas mit den zwei Beinamen Thaddäus und Lebbäus; von dem dritten, Joses, weiß man weiter nichts mehr. Das ist nun freilich auffallend, daß von den zwei Schwestern jede drei Söhne gleiches Namens hat; aber waren nicht von jeher bei manchen Geschlechtern gewisse Namen hergebracht und gleichsam erblich? Das muß man nun auch bei dem besondern Zweige der davidischen Familie annehmen, welcher damals zu Nazareth ansäßig war und zu welchem Maria und ihre Schwester gehörten, und diese Annahme wird einigermassen

durch wahrscheinlich, daß auch beide Schwestern den nämlichen Namen **Maria** führten. Indessen hat dieser Ausweg, die Gleichheit der Namen ihrer Söhne zu erklären, doch immer etwas misliches. Daher bezweifelt **Eichhorn** [5]) bei den nachgebornen Söhnen der Mutter Jesu die Richtigkeit der Matth. XIII, 53 — 58. und Marc. VI, 1 — 6. angegebenen Namen, weil diese beiden Abschnitte der Evangelien des Matthäus und Marcus nicht in dem Urevangelium standen, sondern unverbürgte Zusätze einer fremden Hand sind. Dieser Grund scheint mir aber nicht hinlänglich zu sein, ob ich gleich selbst glaube, daß die eigentlichen Brüder Jesu, von welchen Matth. XII, 47. Marc. III, 21. 31. 32. Ioh. VII, 3. 5. Act. I, 14. die Rede ist, nicht Jacobus, Judas, Simon und Joses geheissen haben. Ich halte in den zwei Parallelabschnitten Matth. XIII, 53 — 58. Marc. VI, 1 — 6. die Namen Jacobus, Judas, Simon und Joses für eine sehr alte **Interpolation**. Denn wenn sie schon der Evangelist gesetzt hätte, so hätte er wohl auch die Namen der **Schwestern Jesu** angegeben, welche ihm gewiß nicht unbekannt waren, und die eben so viel Recht gehabt hätten, als jene, genannt zu werden. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß auch die Namen ihrer Brüder nicht genannt waren. Ein Abschreiber entweder des Evangeliums Matthäi oder des Evangeliums Marci erinnerte sich nun an den angeführten Stellen, daß der jüngere Jacobus anderwärts ein αδελφος τȣ Κυριȣ genannt wird, und daß mithin auch Judas, Simon und Joses als Brüder desselben αδελφοι Ιησȣ waren. Nur aber wußte er nicht, daß sie in einem andern Sinne αδελφοι Ιησȣ waren,

ren, als die, von welchen die Bewohner von Nazaret in den bezeichneten Stellen des Matthäus oder Marcus sprechen; irriger Weise hielt er sie für die nämlichen, und um die Stelle bestimmter zu machen, trug er die vier Namen ein, und diese Interpolation floß dann bald auch in die Parallelstellen bei dem andern Evangelisten über. So läßt sich, nach meinem Bedünken, der verwickelte Knoten am leichtesten lösen. Es sind also die αδελφοι Ιησȣ, welche ihn für einen Wahnsinnigen halten, ihm harte Vorwürfe machen, und erst sehr spät unter seine Lehrjünger treten, ganz verschieden von dem jüngern Jacobus, und von dessen Brüdern, dem Apostel Judas ꝛc. Allein, wird man sagen, ist denn das nicht ein Beweis, daß Jacobus der jüngere, und Jacobus, der Αδελφος τȣ Κυριȣ von einander unterschieden werden müssen? Man muß zugeben, daß die αδελφοι Ιησȣ (Ioh. VIII, 1 ff. Marc. III, 21. 31. 32.) bis auf die letzte Epoche des irdischen Lebens Jesu nicht zu seinen Lehrjüngern gehörten; aber nach seiner Himmelfart werden sie doch unter ihnen gefunden, und warum könnte nun nicht Einer von ihnen, Jacobus, ein so eifriger Freund der Sache Jesu geworden sein, daß er sich der Aufsicht über die Gemeine zu Jerusalem unterzog und unter dem Beinamen αδελφος τȣ Κυριȣ eine große Celebrität erlangte?" Niemand wird die Möglichkeit dieses Falles in Zweifel stellen; aber es tritt das schon erwähnte Hinderniß entgegen, daß der Jacobus, welchen Paulus (Gal. I, 19.) den αδελφος τȣ Κυριȣ nennt, kein anderer sein kann, als der jüngere Jacobus, des Alphäus Sohn. Zwar ließe sich wieder ein anderer möglicher Fall annehmen, daß nicht nur

nur Jacobus, des Alphäus Sohn, und Jacobus, einer von den αδελφοις Iησȣ (Ioh. VII, 1 ff. Marc. III, 21. 31. 32. Act. I, 14.), bei der Gemeine zu Jerusalem angestellt gewesen waren, sondern daß selbst auch ersterer ein αδελφος Iησȣ (nur in einem andern Sinne) zubenamt worden wäre; allein im Neuen Testamente wird immer so geredet, als wenn ausser dem ältern Jacobus weiter sonst kein Jacobus vorhanden gewesen wäre, als der jüngere, des Alphäus Sohn. Dieß hat Hug [6]) so klar und deutlich gemacht, daß ich mich am besten seiner eigenen Worte bediene: „als Jacobus der ältere enthauptet war (Act. XII, 2.), nicht lange darnach, da Petrus aus dem Gefängnisse, wo ihn ein gleiches oder ein noch grausameres Ende erwartete, frei geworden war, und in der Nacht noch Jerusalem verließ, gab er den Befehl: hinterbringet den Vorfall dem Jacob und den andern Brüdern (XII, 17.). Er redet, als wäre nunmehr noch ein einziger Jacob vorhanden; er bedient sich keines Prädicats oder Unterscheidungszeichens, als könnte in der Person gar keine Verwechslung statt haben. Wir wissen aus einer andern Erzählung, daß dieser Jacob der Bruder des Herrn gewesen ist (Gal. I, 19.). Paulus und Barnabos machten (Act. XV, 13.) wegen der Legalien bei der Lehrversammlung zu Jerusalem Anfrage. Als sie schwiegen, gab Jacob zur Antwort und sprach — und entschied. Die Begebenheit ist wieder so vorgestellt, als wäre nur Einer dieses Namens, und als könnte man in der Person gar nicht irren. Als späterhin Paulus wieder zu Jerusalem auftrat (Act. XXI, 18.), führte er den Tag nach seiner Ankunft seine Gefährten bei Jacob ein; bei ihm hatte sich auch das gan-

ganze Presbyterium versammelt. Unter denen, die hier aufgeführt wurden, war auch unser Geschichtschreiber (εισηει ὁ Παυλος συν ἡμιν προς Ιακωβον), der hier, wie durchaus in der Apostelgeschichte, also redet, als wäre dieser der einzige mit Gewalt und Lehransehen bekleidete Jacob, der weiter keiner Unterscheidung bedurfte, um erkannt zu werden. Auf eine gleiche Weise benimmt sich auch Paulus, da er im Briefe an die Galater einige seiner Lebensumstände nach der Bekehrung erzählt. Als er das erste Mal nach seiner Bekehrung nach Jerusalem kam, besprach er sich wenige Tage mit Petrus; aber einen andern der Apostel, fährt er fort, sah ich nicht, als Jacobus den Bruder des Herrn (I, 19.). Er legt für diesen Fall seinem Jacob ein Prädicat bei, weil der Andere, der Sohn des Zebedäus und Bruder der Johannes, in dem Zeitraume, von welchem er spricht, noch am Leben war, und also eine Verwechselung geschehen konnte. Dieser starb bald darauf, und von nun an ist in dem folgenden Zeitraume nur noch von Einem Jacob die Rede. Petrus rettete sich aus der heiligen Stadt, und wandte sich, wie es scheint, nach Antiochien. Da speiste er mit den Heiden, bis einige von Jacob kamen, προ τȣ γαρ ελθειν τινας απο Ιακωβȣ (Gal. II, 12.). Bei der zwoten Sendung ist zu Jerusalem Jacob, ohne alles Unterscheidungszeichen, mit Petrus und Johannes ein Grundpfeiler der Schule (Gal. II, 9.) und zwar der erste unter ihnen." Wenn man dieß alles gehörig erwägt, so muß wohl die Identität des jüngern Jacobus mit Jacobus, dem αδελφος τȣ Κυριȣ, entschieden scheinen. Besonders wichtig kommt mir der Umstand vor, daß

Lu-

Lucas in der Apostelgeschichte auch beständig so spricht, als wäre nach des ältern Jacobus Hinrichtung nur noch ein einziger Jacobus in Jerusalem gewesen. Denn er schrieb dieses geschichtliche Werk erst nach dem J. Chr. 62, folglich zu einer Zeit, wo, wenn es richtig wäre, was Hegesippus und Clemens von Alexandrien vorgeben, schon längst Jacobus, Alphäi Sohn, und Jacobus, der αδελφος τȣ Κυϱιȣ, zu Jerusalem neben einander eine gleich große und ausgezeichnete Rolle gespielt haben würden. Er hätte da unmöglich unterlassen können, wenn ihn der Faden seiner Geschichtserzählung auf einen Jacobus hingeführt hätte, eine nähere Bezeichnung hinzuzusetzen und zu sagen, welcher Jacobus, ob der jüngere, des Alphäus Sohn, oder Jacobus, der αδελφος τȣ Κυϱιȣ, es gewesen wäre? Er hätte es auch leicht thun können; denn er war bei Pauli letzter Reise nach Jerusalem in dessen Gefolge und hielt sich hernach die zwei Jahre, durch welche Paulus in Cäsarea gefangen gehalten wurde, bei ihm in dieser Stadt auf; er mußte also bei dem starken Verkehr zwischen Cäsarea und Jerusalem die genaueste Kenntniß von dem Zustande der Muttergemeine zu Jerusalem haben und bestimmt wissen, welche Personen bei derselben das Ruder führten und ob nur Ein Jacobus oder Zwei von gleicher Auszeichnung daselbst befindlich waren. Das hätte ihm bei der bald darauf geschehenen Herausgabe seiner Apostelgeschichte nicht schon vergeßlich geworden sein können.

Man hat also überwiegende Gründe, den jüngern Jacobus mit Jacobus, dem αδελφος τȣ Κυϱιȣ, für einerlei Person zu halten [7]). Aber warum wird er denn

ein

ein Sohn des Alphäus genannt? Hätte er denn nicht, wie Jesus, ein Sohn Josephs genannt werden müssen? Dieß führt uns nun auf die Untersuchung: in welchem Sinne Jacobus ein αδελφος Jesu heisse? Ein vollbürtiger Bruder Jesu kann Jacobus nicht gewesen sein, denn in diesem Falle könnte er unmöglich ein Sohn des Alphäus heissen; auch weiß man, daß seine Mutter zwar Maria hieß, aber von Maria, der Mutter Jesu, verschieden war (Matth. XXVII, 56. Ioh. XIX, 25.); endlich ist es unwidersprechlich gewiß, daß Jacobus schon längst einer der Apostel Jesu war, als dessen leibliche Brüder noch nicht an ihn glaubten (Ioh. VII, 5.) und ihn einmal gar als einen vermeintlich Wahnsinnigen aufsuchten (Marc. III, 21. 31. 32.). Denn in diesen Stellen und auch in Act. I, 14. ist offenbar von leiblichen Brüdern Jesu die Rede, weil sie jedesmal in Gesellschaft der Mutter Jesu sind; auch trage ich an und für sich gar kein Bedenken, mit Herder [8]) vollbürtige jüngere Brüder Jesu anzunehmen; denn wenn Maria nachher nicht noch öfter von Joseph geboren hätte, wie hätte man denn wissen können, daß Joseph die Maria nicht erkannt hätte, bis sie ihren erstgebornen Sohn zur Welt gebracht hatte (Matth. I, 25.)? Aber daraus, daß Jesus bei seinem Tode seine Mutter der Obsorge des Evangelisten Johannes, bei welchem sie auch, wie wir aus dem Eusebius wissen, bis zu ihrem Tode geblieben ist, übergeben hat (Ioh. XIX, 26. 27.), ergiebt sich eine Schwierigkeit. Denn sollte Jesus, wenn er vollbürtige Brüder gehabt hat, zu diesen nicht so viel Zutrauen gehabt haben, ihnen die Sorge für ihre ge-

gemeinschaftliche Mutter zu überlassen? Sie waren zwar lange Zeit nicht mit ihm einverstanden; aber sie müssen doch am Ende eine bessere Gesinnung gegen ihn angenommen haben, weil wir sie gleich nach seiner Himmelfart zugleich mit seiner Mutter unter seinen Anhängern und Freunden finden (Act. I, 14.). Wenn also auch nach der Stelle Matth. I, 25. angenommen werden muß, daß Maria nach Jesu dem Joseph noch andere Söhne geboren hat, so können sie doch, als Jesus starb, nicht mehr am Leben gewesen sein, weil er sonst seine Mutter nicht dem Johannes übergeben haben würde. Man fühlt sich daher, weil demohngeachtet noch nach Jesu Tode (Act. I, 14.) von wirklichen Brüdern Jesu die Rede ist, zu der Meinung derer [9]) hingezogen, welche die ἀδελφοι Ιησȣ, von welchen hin und wieder in den Evangelien und in der Apostelgeschichte die Rede ist, für Halbbrüder Jesu aus einer frühern Ehe Josephs mit einer andern Frau halten. Bei dieser Annahme erklärt sich Alles weit leichter: Leider sind auch oft in den edelsten Familienkreisen die Verhältnisse zwischen Kindern der ersten und zweiten Ehe nicht so zutrauensvoll, als wie sie sein sollten; nicht selten pflegen die ältern von der ersten Ehe gegen die jüngeren von der zweiten Ehe eine gewisse Superiorität auszuüben; gerade in dieser Lage finden wir nun Jesum in Hinsicht derer, welche in den Evangelien seine ἀδελφοι heissen. Ohnerachtet Jesus schon eine große Celebrität und Tausende zu glaubigen Anhängern erlangt hatte, so glaubten doch seine Brüder noch nicht an ihn, weil sie mit scheelen und neidischen Augen auf den jüngeren, im häuslichen Umgange immer zurückgeschobenen, Stiefbruder herabsahen. Ja sie giengen einmal so weit,

daß

daß sie dem, von Muthwillen oder Bosheit ausgestreuten, Gerüchte, Jesus habe den Verstand verloren, Glauben beimaaßen und ihre Stiefmutter mit sich fortrissen, den wahnsinnig gewordenen aufzusuchen und in feste häusliche Verwahrung zurück zu bringen. Einmal befehlen sie ihm, die Festreise mit ihnen zu machen, und fordern ihn recht spöttisch auf, er möge sich doch nicht bloß in dem unbekannten Galiläa, sondern in Judäa und in Jerusalem vor den vielen Festbesuchern als einen Wundermann zeigen. Der Glanz mehr als irdischer Weisheit und Tugend, welcher von Jesus ausgieng, nahm zwar endlich auch von ihren Augen die Decke des Vorurtheils hinweg und zog sie gegen das Ende seiner irdischen Laufbahn in den Kreis seiner Lehrjünger; aber, wenn ihnen auch Jesus nunmehr sein eigenes persönliches Vertrauen im vollen Maaße geschenkt haben mag, so hatte er doch, warum er bei seinem Tode nicht ihrer, sondern der Obsorge seines innigsten Freundes Johannes seine geliebte Mutter übergab, vielleicht Gründe, die von früheren Vorfällen zwischen ihnen und seiner Mutter ausgiengen. Man hat dieß aber gar nicht nöthig anzunehmen: wir wissen nicht, wie viel oder wenig eine verwittwete Stiefmutter von den Söhnen erster Ehe, nach dem Tode ihrer eigenen Kinder mit Recht fordern konnte; und dann scheint es mir der großen Seele Jesu am angemessensten zu sein, wenn man glaubt, Jesus habe dadurch, daß er nicht seinen Halbbrüdern seine Mutter übergeben hat, sondern seinem Herzensfreunde Johannes, die Freundschaft ehren und auszeichnen wollen. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß die *αδελφοι Ιησȣ*, von welchem in den Evangelien

und

und der Apostelgeschichte die Rede ist, Halbbrüder Jesu waren, und für diese Meinung findet sich noch ein anderer Grund. Maria war bei Jesu Tod offenbar schon Wittwe und sie muß es schon seit langer Zeit gewesen sein, weil in der Geschichte der reiferen Jahre Jesu durchaus keine Spur vorkommt, daß Joseph noch am Leben gewesen sei. Er muß also, als Jesus noch in seinen Jünglingsjahren stand, gestorben sein; und dieß läßt voraussetzen, daß er um ein beträchtliches älter war, als seine Frau Maria, und dieß führt zu der zweiten Voraussetzung, daß er vor seiner Verehlichung mit der Maria schon verheurathet gewesen war. Indessen, wenn es nun auch für so ziemlich gewiß gehalten werden kann, daß es Halbbrüder Jesu gewesen waren, welche wir mehrmals in der Gesellschaft seiner Mutter Maria finden, so dürfen wir doch nicht den jüngern Jacobus, den Judas, Simon und Joses unter ihnen suchen. Denn deren Mutter war eine andere Maria und Jacobus wird ein Sohn des Alphäus, nicht Josephs, genannt; auch finden wir den Jacobus und Judas, und wahrscheinlich auch den Simon, schon längst unter den Mitgliedern des Apostelvereins, als diese *αδελφοι Ιησȣ* noch nicht Glauben und Zutrauen zu Jesus hatten.

Aber wie? Könnten denn nicht diese *αδελφοι Ιησȣ* Halbbrüder desselben anderer Art gewesen sein? Könnte sie nicht Joseph mit der Wittwe seines verstorbenen Bruders in einer sogenannten Leviratsehe erzeugt haben? Und könnten also nicht, wenn angenommen wird, daß Josephs verstorbener Bruder den Namen

Al-

Alphäus hatte, dennoch Jacobus, Judas, Simon und Joses die nämlichen sein, welche sonst die ἀδελφοὶ Jesu heissen? Man könnte zu Gunsten dieser Meinung [10]) noch bemerken, daß sich hieraus erklärt, warum allein der erstgeborne Jacobus den Namen ὁ τοῦ Ἀλφαίου führte; denn der Zweck der von Moseh angeordneten Leviratsehe war, dem kinderlos verstorbenen Bruder einen Erben zu erwecken; das Erbgut des verstorbenen Bruders gieng allein auf den von dem nachgelassenen Bruder zuerst erzeugten Sohne über und folglich auch, wie das Gesetz (Deut. XXV, 6.) deutlich bestimmt, allein der Name des ehemaligen Erbgutsbesitzers über; daher heissen denn nicht Judas, Simon und Joses Söhne des Alphäus, sondern bloß der erstgeborne Jacobus heißt Sohn des Alphäus. — Ich will nun zwar gegen diese Meinung nicht mit Michaelis [11]) einwenden, daß das Gesetz von der Leviratsehe nur einen unverheuratheten Bruder des Verstorbenen angegangen habe (was dem Zwecke des Gesetzes und der Agrarial-Einrichtung des israelitischen Staates nur in wenigen Fällen entsprochen haben würde), auch will ich nicht mit Michaelis sagen, daß das Gesetz den Bruder nur verpflichtet habe, dem Verstorbenen einen Erben zu erwecken, denn daraus folgt nicht, daß er nicht mehrere Kinder mit der Wittwe hätte erzeugen dürfen, weil das Gesetz dieses Verbot nicht enthält, und weil ja, wenn auch mehrere Söhne aus der Leviratsehe da waren, doch nur allein der erstgeborne das Erbgut erhielt. Allein ob sich gleich aus Matth. XXII, 25. Marc. XII, 19. ergiebt, daß zu Christi Zeit die Leviratsehe unter den Juden noch nicht aufgehoben war, so wird doch gewöhn-

wöhnlich angenommen, daß die Mutter des Jacobus eine leibliche Schwester der Mutter Jesu war; das Gesetz verbot nun aber ordentliche Ehen mit der Frauen Schwester, wenn die Frau noch am Leben war (Leu. XVIII, 18.); sollte dieß Gesetz nicht auch bei den Leviratsehen gegolten haben? Indessen war vielleicht die Mutter Jacobs nur eine Anverwandtin der Maria und wird nur als solche eine αδελφη der Maria genannt. Aber dennoch können der jüngere Jacobus, Judas und Simon nicht von Joseph in einer Leviratsehe erzeugt worden sein und deswegen im N. Testamente den Namen αδελφοι Ιησȣ führen. Denn wir stoßen hier wieder auf den nämlichen hinderlichen Umstand, daß diese drei Männer schon längst in dem Gefolge der glaubigen und getreuen Anhänger Jesu angetroffen werden, als noch diejenigen αδελφοι Ιησȣ, von welchen hier die Rede ist, gleichsam unter die Gegner desselben gehörten. Da wir eben dieselben auch immer in häuslicher Verbindung mit der Mutter Jesu finden, so wird es noch weit unwahrscheinlicher, daß sie Leviratssöhne Josephs waren; denn keineswegs hat das Gesetz sich so weit erstreckt, daß die von dem Bruder mit der Wittwe des Verstorbenen erzeugten Kinder auch von demselben ernährt und versorgt werden mußten.

Da nun doch Jacobus der jüngere von dem Apostel Paulus αδελφος τȣ Κυριȣ genannt wird (Gal. I, 19.), so bleibt nichts anders übrig, als das Wort αδελφος in der weiteren Bedeutung: Anverwandter, Vetter zu nehmen. Aus der hebräischen Sprache, wo אָח in dieser Bedeutung gesetzt wird (Gen. XIII,

XIII, 9. XIV, 15. XXIX, 12. 15.), gieng diese Bedeutung auf das Wort ἀδελφος über, welches aber selbst von den Profangriechen nicht selten so gebraucht wird. Es sind also Jacobus, Judas, Simon und Joses von den Brüdern Jesu, von welchen Marc. III, 31. 32. und in den Parallelstellen die Rede ist, so wie von den Brüdern und Schwestern Jesu, deren die Nazarethaner Marc. VI, 3. Matth. XIII, 55. 56. (vgl. oben S. 2650.) gedenken, und von den Brüdern Jesu, die lange nicht an ihn glauben (Ioh. VII, 3. 5.), aber doch endlich unter seinen Lehranhängern gefunden werden (Act. I, 14.) gänzlich verschieden. Diese sind überall ein und dieselben und waren wirklich leibliche Brüder Jesu, entweder vollbürtige von der Maria nachgeborne, oder, was viel wahrscheinlicher ist, halbbürtige Brüder Jesu, von Joseph mit seiner ersten Frau gezeugt. Wie viel ihrer waren und wie sie geheissen haben, wissen wir nicht; denn in die Stellen Matth. XIII, 55. 56. Marc. VI, 3. hat man unrechte Namen eingetragen. Dagegen waren Jacobus, der jüngere, Judas, Simon und Joses nur Vettern Jesu. Ihr Vater hieß Alphäus, und mit Recht heißt daher Jacobus der jüngere ὁ τȣ Αλφαιȣ. Ihre Mutter hatte den Namen Maria (Matth. XXVII, 56. Marc. XVI, 1.); aber da entstehet nun eine Schwierigkeit. Johannes nennt (XIX, 25.) diese Maria die Frau des Klopas (Μαρια ἡ τȣ Κλωπα). Zwar haben einige [12]) nach Κλωπα ergänzen wollen θυγατηρ; allein sie war nicht die Tochter des Klopas, sondern seine Frau. Denn es war bei dem Tode und der Auferstehung Jesu ausser seiner Mutter Maria und der Maria

ria Magdalena sonst keine Maria, als Maria, die Mutter Jacobi (Matth. XXVII, 56.), welche die Frau des Alphäus war. Matthäus schließt jede andere Maria aus, weil er bloß sagt, Μαρια ἡ Μαγδαληνη και ἡ αλλη Μαρια (XXVII, 61. XXVIII, 1.), welche die nämliche ist, die Johannes ἡ τȣ Κλωπα nennt, die Mutter des Jacobus oder die Frau des Alphäus. Allein Klopas und Alphäus sind ja ganz verschiedene Namen? Das macht nichts aus; sie können beide dem Vater des Jacobus angehört haben, denn es war unter den Juden damals nichts Ungewöhnliches, zwei Namen zu führen, wie denn z. B. unser zweiter Evangelist Johannes Markus geheissen hat. Aber zu dieser Gewohnheit braucht man gar nicht seine Zuflucht zu nehmen. Κλωπας und Αλφαιος sind nur zwei verschiedene griechische Pronuntiationen und Schreibarten eines einzigen hebräischen Namen, welcher, bloß mit Consonanten geschrieben, so aussieht: חלפי, und auf eine zweifache Weise ausgesprochen werden kann, entweder: חַלְפַּי, welches das griechische Κλωπας giebt, oder: חֲלְפַי, welches das griechische Αλφαιος ist. Denn das ח drückten die Griechen entweder gar nicht, oder ganz gelinde durch α oder η aus, z. B. μερεημ statt מְרֵחֵם ευαιος für חִוִּי Gen. X, 17. αμαθι für חֲמָתִי Gen. X, 18. Zuweilen setzten aber auch die Griechen ein κ dafür, z. B. Καῤῥα für חָרָן, Φασεκ II Paral. XXX, 1. für פֶּסַח, Ταβεκ Gen. XXII, 24. statt טֶבַח [13]). Von jener ersten Aussprache gieng Johannes (XIX, 25.) aus und darum nennt er den Mann der Maria Κλωπας, wovon Κλεοπας Luc. XXIV, 18. wieder eine andere Ausdrucksweise ist, wenn anders nicht das ein ganz

ver-

verschiedener Name (Κλεοπατρος bei den Griechen) ist, weil auch eine verschiedene Person angenommen werden muß. Nach der zweiten Aussprache richtete sich aber der griechische Uebersetzer des Matthäus, und darum ist der Mann der Maria Αλφαιος genannt XIII, 55. Diese Pronuntiation muß auch die gewöhnlichere gewesen sein, weil Jacobus immer ein Sohn des Αλφαιος, und niemals ein Sohn des Κλωπας genannt wird. Aber noch eine Schwierigkeit ist mit dieser Meinung verbunden. Diese Maria, welche an den Klopas oder Alphäus verheurathet war, nennt Johannes (XIX, 25.) eine Schwester (αδελφη) der Mutter Jesu. Ist es glaublich, wendet man ein, daß zwei Schwestern einerlei Namen gehabt haben? Es ist das allerdings ein Fall, welchen die Eltern zur Vermeidung von vielen Irrungen im häuslichen Verkehr zu entfernen suchen; aber man kann ihn doch nicht für unerhört oder gar unstatthaft und unmöglich ausgeben. Es scheint bei den Juden zu damaliger Zeit weniger von den Eltern abgehangen zu haben, welchen Namen ein ihnen gebornes Kind erhalten soll. Denn nach der Geburt des Täufers Johannes versammelte sich in dem elterlichen Hause bei der Beschneidung ein Familienrath, um zu deliberiren, welchen Namen der neugeborne Sohn erhalten soll (Luc. I, 39.). Indessen was nöthigt denn, das Wort αδελφη in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen? Es kann ja diese Maria nur eine Baase von der Mutter Jesu gewesen sein.

Wir kommen nun zu dem Hauptresultate: der jüngere Jacobus ist der nämliche, welcher Jacobus ὁ

αδελφος τȣ Κυρίȣ genannt wird; er war aber nicht ein leiblicher Bruder Jesu, ohnerachtet Jesus sowohl rechte oder vollbürtige Geschwistrichte, die aber frühzeitig gestorben sein müssen, als Stiefbrüder und Stiefschwestern gehabt hat, sondern er war bloß ein Vetter Jesu. Sein Vater hieß Alphäus oder Klopas, welches einerlei Name ist, und seine Mutter Maria, und sie war eine Baase, wo nicht selbst eine Schwester der Mutter Jesu, woher auch die Verwandtschaft zwischen dem jüngern Jacobus und Jesus kam.

Warum hat man aber nicht auch seine Brüder, den Judas, Simon und Joses, in der Folge αδελφοι τȣ Κυρίȣ genannt? Von Joses ist ausser den Evangelien niemals mehr die Rede. Judas hatte schon die beiden Beinamen Thaddäus und Lebbäus, und ausserdem wurde er, nachdem sein Bruder einen unter den Christen so berühmten Namen erhalten hatte, auch der Bruder des Jacobus (ὁ τȣ Ιακωβȣ) genannt. Simon verschwindet fast eben so bald aus der beglaubigten Geschichte, als Joses, und auch er hatte schon einen Beinamen, Ζηλωτης, oder wohl gar noch einen zweiten, Κανανιτης, wenn dieser wirklich nicht mit jenem einerlei sein sollte. Judas und Simon konnten also schon von andern Personen ihres Namens unterschieden werden und hatten keinen neuen Beinamen mehr nöthig. Als aber Jacobus der ältere hingerichtet worden war, so konnte man ihren Bruder Jacobus nicht mehr den jüngern Jacobus nennen, weil kein älterer mehr vorhanden war. Weil nun der Name Ja-

Jacob unter den Juden und Christen sehr gewöhnlich war, so wählte man für ihn zur Unterscheidung einen neuen Beinamen, und es ist ein Beweis von der mit jedem Jahre höher gestiegenen Verehrung des Namens Jesu, daß man ihm den Beinamen *αδελφος τȣ Κυριȣ* gab, weil man die Achtung, in welcher seine eigene Person stand, auch dadurch auszudrücken glaubte, wenn man mit seinem Namen zugleich der Welt sagte, daß er die Ehre gehabt hatte, ein leiblicher Verwandter von Jesus Christus zu sein.

1) Clemens Alex. in Euseb. *Hist. Eccl.* II, 1.

2) Hegesipp. in Euseb. *Hist. Eccl.* II, 23.

5) Euseb. *Hist. Eccl.* I, 11. *ειϑ' ὡς παρα τȣτȣς κατα μιμησιν των δωδεκα πλειςων ὁσων ὑπαρξαντων Αποςολων, ὁιος και αυτος ὁ Παυλος ην, προςιϑησι λεγων· επειτα ωφϑη τοις Αποςολοις πασι.* Barnabas wird selbst im Neuen Testamente (Act. XIV, 4. 14.) ein Apostel genannt, desgleichen Epaphroditus (Phil. II, 25.), und Paulus nennt seine Amtsgehülfen (*αδελφοι*) überhaupt *αποςολοι εκκλησιων* (II Cor. VIII, 23.).

4) Matthäus (X, 4.) und Marcus (III, 18.) geben dem Apostel Simon den Beinamen *ὁ Κανανιτης*, und da haben nun viele Ausleger seit Hieronymus Zeit (Onomast. s. v. Cana) gemeint, es wäre damit der Geburtsort Simons, *Κανα* in Galiläa (Ioh. II, 1.) angezeigt. Allein mit Recht hat man gegen diese Meinung eingewandt, daß der Name *Κανιτης* oder *Καναιος* lauten müßte. Lucas führt auf eine richtigere Erklärung des Namens. Er nennt den Simon nicht *ὁ Κανανιτης*, sondern zweimal *ὁ Ζηλωτης* (Euang. VI, 15. Act. I, 13.); das ist im Aramäischen קַנְּאָן Eiferer. So wurde Si-

mon zubenamt, entweder, weil er vorher unter die sogenannten Zeloten gehört, oder weil er sich erst als Apostel durch eine uns nicht mehr bekannte eifervolle Handlung diesen Beinamen erworben hatte, so wie auf ähnliche Weise die zwei Söhne des Zebedäus den Beinamen *βοανεργες* erhalten haben. So wie dieser aramäische Beiname (בְּנֵי רְגָשָׁא) ins Griechische übergieng, so auch das קַנְאָן, und es ist also das *Κανανιτης* des Matthäus und Marcus ganz dasselbe mit dem *Ζηλωτης* des Lucas. Wenn nun Kana der Geburtsort des Apostels Simon nicht war, so kann man ihn allerdings für einerlei Person mit dem Simon halten, welcher unter den *αδελφοις Ιησȣ* genannt wird. Dieß hat auch ohne weiters Hug (Einleit. in das N. T. Thl. 2. S. 355 f.) angenommen und man kann dafür besonders noch das geltend machen, daß in den Apostelverzeichnissen immer der jüngere Jacobus, Judas und Simon beisammen stehen, wovon sich kein Grund angeben, das sich aber sehr leicht aus der Association der Ideen erklären läßt, wenn sie drei Brüder waren.

5) Eichhorns Einleitung in das Neue Testament, Thl. 3. S. 570 f.

6) Hug's Einleitung in das Neue Testament, Thl. 2. S. 357 ff.

7) I. Ph. Gabler *de Iacobo epistolae eidem adscriptae auctore.* Altorfii 1787. 4. In dieser Schrift sind die Gründe dieser Meinung, für welche sich schon unter den Alten Hieronymus, Augustinus und Theodoretus, und unter den neuern Lardner, Michaelis (in der 4ten Ausg. s. Einl.), Semler, Carpzov, Storr, Eichhorn, Rosenmüller, Mayer, Hug, Augusti, Hottinger u. a. erklärt haben. Vgl. Suiceri *Thesaurus eccles.* unter den Wörtern *αδελφος* und *Ιακωβος*.

8) Brie-

8) Briefe zweier Brüder Jesu in unserm Kanon von J. G. Herder. Lemgo 1775. 8. (in Herders Werken. Zur Religion und Theologie, B. 8. S. 183 ff.) Vor Herder nahmen schon Hammond und Richard Simon (Krit. Geschichte des Textes des N. Test., nach Cramers Uebersetzung S. 317 ff.) vollbürtige Brüder Jesu an, und späterhin auch Niemeyer (Charakteristik d. Bibel, Thl. 1. Ausg. 2. Zusätze S. 110.), Zaccaria (*Diss. de tribus Iacobis*, in *Dissertt. ad hist. atque auct. eccles. pertin.* T. I.) und Eichhorn; die drei ersten unterscheiden nun aber Jacobus, den *αδελφος τε Κυριε* und Verfasser des neutestamentlichen Briefes, von dem Apostel Jacobus, des Alphäus Sohn; dagegen nimmt Eichhorn richtiger unter den vollbürtigen Brüdern Jesu gar keinen Jacobus an, weil wir ihre Namen nicht kennen.

9) Diese Meinung ist schon sehr alt: Origenes (*Catena in cap. II. Ioh.* S. 75.) *αδελφες μεν (Ιησες) εκ ειχε φυσει, εδε της παρθενε τεκεσης ἑτερον, εδ᾽ αυτος εκ τε Ιωσηφ τυγχανων. Νομω τοιγαρεν εχρηματισαν ἀυτε αδελφοι ὑιοι Ιωσηφ οντες εκ προτεθνηκυιας γυναικος.* Epiphanius (Haer. LXXVIII.) will wissen, daß Josephs erste Frau auch aus dem Stamme Juda war und daß er mit derselben zwei Töchter und vier Söhne gezeugt habe. Ausser Cave haben sich zu dieser Meinung in den neuern Zeiten viele andere bekannt. Vgl. Gabler *de Iacobo etc.* S. 17.

19) Diese Meinung ist auch schon alt. Hieronymus (*adu. Heluid.*): plerique non tam pia, quam audaci temeritate confinxere, Iosephum plures habuisse vxores, et de his vxoribus esse fratres domini; und zu Matth. XII. Quidam fratres Domini de alia vxore Iosephi filios suspicantur, sequentes deliramenta Apocryphorum, et

et quandam Escham mulierculam confingentes. Wenn auch in diesen beiden Stellen überhaupt bloß noch von einer andern Frau Josephs die Rede ist, so spricht doch Theophylact (zu Gal. I, 19.) ganz bestimmt von einer Leviratsehe: Κλωπας και Ιωσηφ αδελφοι· τȣ Κλωπα απαιδος τελευτησαντος, ὁ Ιωσηφ εξανεστησεν αυτω σπερμα, και ετεκε τȣτον (Ιακωβον) και τȣς αλλȣς αδελφȣς αυτȣ, και Μαριαμ, ἡν τȣ Κλωπα ȣσαν, αδελφην της τȣ Κυριȣ μητρος το ευαγγελιον ειπε. — Αδελφȣς και αδελφας ειχεν ὁ Κυριος, τȣς τȣ Ιωσηφ παιδας, ȣ̔ς ετεκεν εκ της τȣ αδελφȣ αυτȣ Κλωπα γυναικος. Τȣ γαρ Κλωπα απαιδος τελευτησαντος, ὁ Ιωσηφ ελαβε κατα τον νομον την γυναικα αυτȣ, και επαιδοποιησεν εξ αυτης παιδας ἑξ, τεσσαρας αρρενας και δυο θηλειας, την Μαριαμ, ἡ ελεγετο τȣ Κλωπα θυγατηρ κατα τον νομον, και την Σαλωμην.

11) Michaelis Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes, Thl. 2. S. 1414 f.

12) s. Anmerk. 10. und Fabricii *Codex Apocryphus N. Testamenti*, S. 591.

13) s. Gabler *de Iacobo etc.* S. 11 f.

§. 624.

Der Apostel Judas Thaddäus oder Lebbäus.

Unter dem Namen eines Judas ist im neutestamentlichen Kanon auch ein Brief befindlich. Da sich derselbe αδελφος Ιακωβȣ nennt, so ist es natürlich, vor allen andern Personen dieses Namens zu damaliger Zeit zuerst an den Apostel Judas zu denken, nämlich an den, welcher in den zwei Apostelverzeichnissen bei

bei Lucas Ιȣδας Ιακωβȣ (Euang. VI, 15. Act. I, 13.) heißt. Er hatte noch zwei Beinamen, nämlich Θαδδαιος und Λεββαιος; unter jenem Namen führt ihn Marcus in seinem Apostelverzeichnisse (III, 18.), unter beiden aber Matthäus (X, 3.) auf. Weder Marcus noch Matthäus setzen zwar den Familien- oder Geburtsnamen Ιȣδας hinzu, aber es muß nothwendiger Weise der Ιȣδας Ιακωβȣ verstanden werden, weil sie ausser dem Ιȣδας ὁ Ισκαριωτης keinen andern Judas unter den Aposteln nennen. Es waren aber gewiß zwei Judas unter den Aposteln, denn auch Johannes spricht von zwei Aposteln dieses Namens (XIV, 22.). Warum Judas, der Bruder des jüngern Jacobus, die zwei Beinamen Θαδδαιος und Λεββαιος erhalten hat, ist unbekannt. Auch ist man nicht darüber einig, welchen Sinn sie haben. Nach Plinius [1]) hieß in Galiläa ein Städtchen Lebba (לְבָּה) und wenn Judas hier geboren worden wäre, so könnte er deshalb Λεββαιος zubenamt worden sein [2]). Allein es ist wahrscheinlicher, daß Λεββαιος nur eine andere Form von dem Beinamen Θαδδαιος ist, und daß beide Wörter moralische Beinamen sind. Wegen irgend einer in der evangelischen Geschichte nicht erzählten That des Judas scheint man ihn den Herzhaften genannt zu haben. Das wurde in der Landessprache nicht auf einerlei Art ausgedrückt: man nannte den Judas bald לְבַּי, was das griechische Λεββαιος ist, bald תַּדַּי (von תַּד Brust = לֵב), griechisch ausgedrückt: Θαδδαιος [3]). Diesem nach ist also das ὁ επικληθεις Θαδδαιος, welches im Evangelium Matthäi (X, 3.) nach dem Λεββαιος steht, eine falsche Angabe. Es sind aber auch

diese

diese Worte höchst wahrscheinlich eine Interpolation [4]). Wären sie aber auch ächt, so gehören sie doch nur dem griechischen Uebersetzer des Matthäus an, der sich bekanntlich die Freiheit genommen hat, hin und wieder kleine Zusätze zu machen. In dem Evangelium kommt von diesem Apostel Judas weiter nichts vor, als daß er einmal an Jesus eine Frage that, welche (Ioh. XIV, 21.) beweist, daß er nicht weniger als die übrigen Apostel von dem gemeinen jüdischen Messiasbegriffen befangen war. Was seine Familien Verhältnisse zu Jesus betrifft, so findet hier bei den Auslegern eben die Verschiedenheit der Meinungen Statt, als bei dem jüngern Jacobus. Herder hält Judas und Jacobus, die Verfasser der neutestamentlichen Briefe, für vollbürtige nachgeborne Brüder Jesu; aber er unterscheidet beide von den Aposteln Jacobus dem jüngern und Judas Thaddäus oder Lebbäus. Diejenigen, welche den jüngern Jacobus für einen Halbbruder Jesu, entweder aus einer frühern Ehe Josephs, oder aus einer Leviratsehe desselben, halten, stellen nun auch den Apostel Judas Thaddäus oder Lebbäus in dieses Verhältniß zu Jesu. Aus den bereits angestellten Untersuchungen erhellt aber, daß jede dieser Meinungen irrig ist. Der jüngere Jacobus, des Alphäus Sohn, war bloß ein Vetter Jesu, und in diesem Sinne heißt er Αδελφος τȣ Κυϱιȣ (Gal. I, 19.). So war nun auch der Apostel Judas Thaddäus oder Lebbäus bloß ein Vetter Jesu, denn er nennt sich αδελφος Ιακωβȣ; an den ältern Jacobus kann nicht gedacht werden; denn Zebedäus hatte nach (Matth. XX, 21. XXVI, 37.) nur zwei Söhne, eben diesen sogenannten ältern Jacobus,

und

und den Evangelisten Johannes. Man muß an den jüngern Jacobus, des Alphäus Sohn, denken, weil das Neue Testament nur zwei Jacobus kennt. Nun wird der jüngere Jacobus Matth. XXVII, 56. als ein Sohn der Maria bezeichnet, diese Maria war aber die Frau des Klopas (Ioh. XIX, 25.) oder welcher derselbe ist, des Alphäus, weswegen auch Jocobus sonst ὁ τȣ Αλφαιȣ sc. ὑιος genannt wird, folglich ist der Apostel Judas Thaddäus oder Lebbäus auch ein Sohn dieser Maria und des Klopas oder Alphäus, mithin also, weil diese Maria eine Schwester oder nahe Anverwandtin der Mutter Jesu war (Ioh. XIX, 25.), ebenfalls ein Vetter (αδελφος) Jesu gewesen. Ueber die Ursachen, warum er nicht eben so, wie sein Bruder Jacobus, diesen Unterscheidungsnamen erhalten hat, ist schon muthmaßlich gesprochen worden [5]). Doch hat man es gewußt, daß er ein Vetter Jesu Christi gewesen war. Denn Hegesippus [6]) erzählt folgendes: Als der Kaiser Domitian alle vom Geschlechte Davids ausrotten wollte, so wurden bei ihm auch zwei Nachkommen des Judas, der ein αδελφος Χριςȣ nach dem Fleische war, angegeben. Nachdem sie verhaftet worden waren, so wurden sie vor den Monarchen geführt, welcher sie, nachdem er sich überzeugt hatte, daß sie geringe Leute wären, welche ein kleines Erbgut von 39 Morgen Feldes mit eigenen Händen bearbeiteten, und sich daher nicht im Stande befänden, etwas wider den Staat zu unternehmen, wieder in Freiheit setzen ließ.

Die

Die spätere Lebensgeschichte des Apostels Judas Thaddäus oder Lebbäus liegt in einem unaufhellbaren Dunkel. Ein jüngerer Geschichtschreiber, Nicephorus [7]), berichtet, er habe in Judäa und Galliläa, hernach in Samarien und Idumäa, darauf in Arabien, Syrien und andern auswärtigen Ländern das Evangelium verkündiget. Obgleich diese Nachricht keine hinlängliche Bürgschaft hat, so kann man sie doch nicht ganz verwerfen. Anfänglich mag sich wohl Judas in Judäa, Samarien und Galiläa der Ausbreitung der Lehre Jesu gewidmet haben, aber er muß sich schon bald in andere Länder begeben haben, weil in der Apostelgeschichte und den Briefen Pauli keine Erwähnung seiner mehr geschiehet. Daß er das angränzende Idumäa und Arabien als christlicher Missionair von Palästina aus besucht habe, ist sehr glaublich; was man aber von seinen Bemühungen, das Christenthum in Syrien auszubreiten, gesagt hat, ist sehr ungewiß oder wohl gar gänzlich falsch. Man bezieht nämlich das, was Eusebius [8]) von einem Θαδδαιος erzählt, auf den Apostel Judas Thaddäus. Die Erzählung ist des Inhalts: Abgarus, der Fürst von Edessa in Mesopotamien, hatte auf den Ruf von den großen Wunderkuren Jesu an denselben geschrieben, er möchte ihn besuchen und von einer Krankheit heilen. Jesus nahm zwar die Einladung zum Besuche nicht an, antwortete aber, er werde nach seiner Auffahrt in den Himmel einen von seinen Jüngern senden und ihn von seiner Krankheit befreien lassen. Nach Jesu Himmelfart erschien nun, auf Anordnung des Apostels Thomas, zu Edessa Thaddäus, und heilte alle Krank-

hei-

heiten und Gebrechen auf eine wunderbare Weise. Auch Abgarus wurde von ihm bloß durch Auflegung der Hände und Aussprechung des Namens Jesu von seinem Uebel befreiet. Der Fürst ließ darauf an einem Tage alle Einwohner der Stadt versammeln und Thaddäus mußte ihnen das Evangelium vortragen; sein Vortrag machte auch einen solchen Eindruck, daß, wie Eusebius an einem andern Orte [9]) sagt, alle Einwohner Schüler der heilbringenden Lehre wurden und bei dem Bekenntnisse derselben blieben.

Was man von dem Briefwechsel zwischen Christus und Abgarus zu halten habe, ist schon längst von den bessern Kirchengeschichtschreibern entschieden; es hat daher auch das übrige dieser Erzählung, welche Eusebius aus einer kleinen, in syrischer Sprache geschriebenen, Schrift genommen hat, keine Glaubwürdigkeit. Jedoch wollen wir nicht so weit gehen, alles für Erdichtung zu halten. Daß ein Thaddäus oder ein anderer Mann von einem ähnlichen Namen die Edessaer zuerst mit dem Christenthume bekannt gemacht hat, mag allerdings als wahr gelten; aber derselbe war, selbst nach dieser Erzählung, nicht der Apostel Judas Thaddäus, sondern ein Anderer. Er wird zwar Apostel genannt, aber in der weitern Bedeutung, wie z. B. Barnabas ein Apostel genannt wird; auch wird ausdrücklich gesagt, daß er einer von den siebenzig Jüngern Jesu gewesen war, wodurch er also von dem Vereine der δωδεκα bestimmt ausgeschlossen wird; und wenn Eusebius oder einer seiner Schreibgehülfen richtig übersetzt hat, so ist von diesem Thaddäus der Apostel Judas ausdrücklich unterschieden. Denn es heißt bei Eusebius: μετα δε

το

το αναληφθηναι τον Ιησεν, απεςειλεν αυτω (Αβγαρω) Ιεδας ὁ και Θωμας Θαδδαιον τον αποςολον, ἑνα των ἑβδομηκοντα. Man sieht, daß Judas mit Thomas für einerlei Person gehalten wird, und dieser Irrthum benimmt der Nachricht noch mehr Glauben. So scheint nun auch aus einer bloßen Verwechslung der Personen ein Thaddäus in diese Geschichte gekommen zu sein. Die Syrer nennen, wie man aus andern Quellen weiß [10]), den Glaubensherold, der zuerst das Evangelium zu ihnen brachte, Adai (אדי), und sie setzen ihn ebenfalls schon in die Zeit des Abgarus und berichten von seiner wunderbaren Heilung dieses Fürsten eben das, was Eusebius aus seiner Quelle von dem Thaddäus berichtet. Die meisten syrischen Schriftsteller geben diesen Adai ebenfalls auch nur für einen der siebenzig Jünger aus. Allein einige andere erklären ihn für einen der zwölf Apostel und halten ihn mit dem Judas Thaddäus für einerlei Person. Die Ursache läßt sich leicht entdecken: Bekanntlich suchten die meisten Christengemeinen schon im 3ten Jahrhunderte, um sich als rechtliche Bestandtheile der wahren apostolischen katholischen Kirche zu legitimiren, ihren Ursprung, wo möglich, auf einen Apostel zurück zu leiten. Darauf giengen auch die alten syrischen Christen aus, und ihre Sprache, in welcher das Olaph oft mit dem Thau verwechselt wird, machte es ihnen ganz leicht, aus dem Adai den Thaddai zu machen, und dieser Thaddai mußte nun der Apostel Judas Thaddäus, der Bruder Jesu Christi [11]) sein. Die Richtigkeit dieser Erklärung scheint mir daraus hervorzugehen, daß einige syrische Schriftsteller von zweien Thaddäus sprechen,

chen, welche unter ihnen das Christenthum ausgebreitet hätten; der eine ist der von den siebenzig Jüngern, welcher gleich nach der Himmelfart Christi von dem Apostel Thomas an den König Abgar gesandt worden und nach zwölf Jahren zu Edessa gestorben sei. Der andere ist der Apostel Judas Thaddäus, welcher einige Jahre später als jener nach Edessa kam, das Evangelium predigte, darauf nach Assyrien reisete, und bei seiner Rückkehr in Phönicien, entweder zu Baruth oder zu Arad als Märtyrer gestorben sei [12]. Es hat sich also die alte, ohne Zweifel wahre, Nachricht, daß ein Adai zu Edessa das Evangelium gepredigt habe mit dem falschen Zusatze, daß es der Apostel Thaddai gewesen sei, gepaaret. Auf diese Art entstehet gar oft die Duplicität historischer Nachrichten, weil sich das Alte nicht immer ganz in der memoria hominum verwischen läßt. Es ist also die Reise des Apostels Judas Thaddäus nach Edessa und sein Aufenthalt daselbst eine äusserst ungewisse Sache und, wenn er für den Verfasser des von einem Judas geschriebenen katholischen Briefes gehalten werden darf, eine ganz unglaubwürdige Sache. Denn die syrische Kirche hatte in ihrem alten Kanon diesen Brief nicht, welches unmöglich der Fall sein könnte, wenn der Verfasser der Gründer der syrischen Kirche gewesen wäre. Was die lateinischen Kirchenschriftsteller von der Reise des Apostels Judas nach Persien, von seinen glücklichen Bemühungen, in diesem Lande die christliche Religion auszubreiten, und von seinem Kampfe gegen die Anhänger der abgöttischen Magier, welcher ihm endlich den Märtyrertod zu Wege brachte, erzählen, ist wohl nicht ohne allen Grund,

aber

aber wie viel davon wahr sei, läßt sich nicht bestimmen. Wenn Judas bei seinen Missionsreisen seine Familie nicht in Palästina zurückgelassen hat, so muß er gegen das Ende seines Lebens dahin zurückgekehrt sein und sich wieder ansäßig gemacht haben. Denn unter Domitian finden wir seine zwei Enkel in Palästina im Besitze eines Stammgutes. In jedem Falle muß er wenigstens bis an den Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges gelebt haben, weil alle Nachrichten seinen Tod spät hinaussetzen [13]).

1) Plinii *Hist. Nat.* V, 19.

2) Lightfooti *Horae Hebrr. et Talmudd.* zu Matth. X, 3.

3) Paulus's Commentar zum N. Test., Thl. 1. 2te Ausg. S. 616.

4) s. Griesbachii *Nou. Testamentum*, und Desselben *Commentarius crit. in N. Test.* zu Matth. X, 3. und Kuinoeli *Commentarius in libros N. Test. historicus*, Thl. 1. Zweite Ausgabe, S. 304 f.

5) s. oben S. 2664. Wenn Clemens von Alexandrien (Opp. T. II. S. 1007.), in der Voraussetzung, daß dieser Judas den katholischen Brief geschrieben hat, sich so äussert, daß Judas aus Bescheidenheit sich nicht einen *αδελφος Ιησȣ* selbst genannt habe, so ist das bloß eine Meinung dieses Schriftstellers, keineswegs aber eine historische Erklärung.

6) Hegesippus in Eusebii *Hist. eccl.* III, 19. 20.

7) Nicephori *Hist. eccl.* l. II. cap. 40.

8) Eu-

8) Eusebii *Hist. eccles.* I, 12.

9) Eusebii *Hist. eccl.* II, 1.

10) in Assemanni *Bibliotheca Orientalis*, T. I. S. 317 – 319. T. II. S. 391 – 394. T. III. P. I. S. 299 – 302. 306. T. III. P. II. S. 4 – 15. Vgl. Michaelis Einleitung in die göttl. Schriften des neuen Bundes, Thl. 2. S. 1492 ff.

11) So bezeichnet ihn Jacob, Bischoff von Sarug, in seiner Schrift von dem Apostel Adai und dem Könige Abgarus; s. Assemani am ang. O. T. I. S. 318.

12) s. Assemanni *Bibl. Or.* T. III. P. II. S. 13 - 15.

13) Vgl. über Judas überhaupt des Hrn. OKR. Hänleins Prolegomena zu seiner Ausgabe des Briefes Judä.

§. 625.

Judas, ein Sohn des Jacobus?

Der Verfasser des Briefes, von welchem die Rede ist, nennt sich Ιȣδας αδελφος Ιακωβȣ, und diese zwei letzten Worte werden in allen alten Handschriften und Versionen gefunden, auch thun die alten Nachrichten von diesem Briefe meistens derselben Meldung. Demohngeachtet hat Grotius diese zwei Worte αδελφος Ιακωβȣ für unächt erklärt: sie seien von alten Abschreibern in der Meinung hinzugethan worden, daß dieser Brief den Apostel Judas Thaddäus, der sonst ὁ τȣ Ιακωβȣ genannt worden, zum Verfasser habe.

Wenn

Wenn man nun dieser kritischen Conjectur folgen dürfte, so wäre, angenommen, daß der jüngere Jacobus von dem Jacobus, dem αδελφος τȣ Κυριȣ, eine verschiedene Person wäre, kein ganz bestimmtes Zeugniß mehr vorhanden, daß der Apostel Judas Thaddäus ein Bruder von dem jüngern Jacobus gewesen sei. Er wird zwar Luc. VI, 16. und Act. I, 13. ὁ τȣ Ιακωβȣ genannt, und bei diesem elliptischen Ausdrucke kann αδελφος ergänzt werden, wie es auch gemeiniglich geschiehet; aber es kann auch ὑιος ergänzt werden. Das geschieht wirklich in der alten syrischen Uebersetzung, und daher kommt es auch, daß die meisten spätern syrischen Schriftsteller den Apostel Judas Thaddäus für einen Sohn des Jacobus ausgeben [1]). Man hat in neuern Zeiten zur Rechtfertigung des Verfassers der Peschitho bemerkt, daß Luc. VI., 16. die Analogie verlange, ὑιος zu ergänzen; denn v. 15. bei τον τȣ Αλφαιȣ müsse nothwendiger Weise ὑιον supplirt werden. Hätte Lucas gewollt, daß bei dem schon nach fünf Worten folgenden Ιȣδας Ιακωβȣ hinzugedacht werden sollte αδελφος, so hätte er als genauer Schriftsteller dieses Wort selbst beisetzen müssen, so wie er es v. 14. bei Ανδρεας hinzugesetzt hat. Eben das gilt von der Stelle Act. I, 13., wo dem Ιακωβος Αλφαιȣ das Ιȣδας Ιακωβȣ noch näher stehet. Ob sich gleich hierauf antworten läßt, daß bei den Griechen die Ellipse der Wörter αδελφος, ὑιος und πατηρ nach dem, mit einem, im Genitiv gesetzten, Eigennamen verbundenen Artikel so häufig ist, daß sie in verschiedener Art selbst in einem einzigen Satze vorkommen kann, und ob man gleich bei den neutestamentlichen Schriftstellern am wenigsten voll-

vollkommene historische Bestimmtheit erwarten kann, so ist es doch, an und für sich selbst, und abgesehen von andern Hindernissen, nicht unstatthaft, das Ιȣδας Ιακωβȣ in den beiden angeführten Stellen in Ιȣδας ὁ ὑιος Ιακωβȣ aufzulösen. Möglicher Weise kann also der Apostel Judas Thaddäus der Sohn eines Jacobus gewesen sein, und zwar entweder:

a) ein Sohn des ältern Jacobus (§. 621.), oder

b) ein Sohn des jüngern Jacobus (§. 622.).

Daß Vater und Sohn zugleich unter den zwölf Aposteln Jesu gewesen wären, hat an sich nichts unglaubliches. Es könnte aber auch der Apostel Judas Thaddäus

c) der Sohn eines uns ganz unbekannten Jacobus

gewesen sein. Doch ist dieser Fall der unwahrscheinlichste; denn wenn Jacobus, der Vater des Judas, kein allgemein bekannter und berühmter Mann gewesen wäre, so hätte man dem Judas gewiß nicht den Beinamen ὁ τȣ Ιακωβȣ gegeben. Es bliebe also bloß übrig, den Apostel Judas Thaddäus entweder für einen Sohn des ältern Jacobus oder für einen Sohn des jüngern Jacobus zu halten. Allein, genau erwogen, muß auch diese Meinung verworfen werden. Sie hat Niemand für sich als den Verfasser der alten syrischen Uebersetzung; allein dieser hat sich in den angeführten Stellen nur versehen. Uebrigens liegen in der Sache selbst unübersteigliche Hindernisse. Johannes, der Evangelist, lebte bis an das Ende des ersten Jahrhunderts; er kann daher, als er zugleich mit seinem Bruder Jacobus, dem ältern, in den Apostelverein trat, erst einige und zwanzig Jahre alt gewesen sein.

Wie könnte nun aber sein Bruder Jacobus damals einen schon eben so alten Sohn gehabt haben? Nicht viel anders ist es mit dem jüngern Jacobus; dieser, noch ein rüstiger und thätiger Mann, wurde einige Jahre vor dem Beginne der Kriegsunruhen in Palästina hingerichtet; wie könnte man glauben, daß er einige und dreißig Jahre vorher schon einen mannbaren Sohn gehabt hätte? Es muß also dabei bleiben, daß der Apostel Judas Thaddäus oder Lebbäus ein Bruder des Jacobus, und zwar des jüngern Jacobus, folglich ein Sohn des Alphäus oder Klopas und zugleich ein Vetter Jesu Christi gewesen ist.

1) s. Michaelis Einleitung in die göttlichen Schriften des N. Bundes, Thl. 2. S. 1494. vgl. damit Hassencamp über die letzten Paragraphen des Herrn Michaelis Einleitung rc. S. 43 f.

§. 626.

Judas Barsabas, und Judas, Bischoff zu Jerusalem.

Wenn man das αδελφος Ιακωβȣ in der Aufschrift des Briefes Judä in Anspruch nehmen dürfte und dann Rücksicht darauf nähme, daß sich der Verfasser keinen Apostel nennt, sondern sich vielmehr von den Aposteln auszuschließen scheint (v. 17.), so könnte man auch an den Judas Barsabas (Act. XV, 22.), welcher wegen des persönlichen Ansehens, in welchem er bei der Gemeine zu Jerusalem stand, ein ανηρ ἡγȣμενος εν τοις αδελφοις, und wegen seiner Geschicklichkeit in Lehrvorträgen und in der Schriftauslegung ein προφη-

φητης genennt wird (v. 32.), denken. Durch seine Sendung nach Antiochien wurde er auch mit den auswärtigen Christen bekannt, und es ist nichts vorhanden, das hinderte, ihn für den Verfasser eines Briefes an christliche Gemeinen zu halten [1]).

Unter den Bischöffen der Jerusalemischen Gemeine kommt auch einer mit dem Namen Judas vor, nämlich der 15te, welcher unter Hadrian, zur Zeit der Empörung der Juden unter Anführung des Bar Cocab lebte [2]). Wenn es Gründe gäbe, den Brief Judä in die erste Hälfte des 2ten Jahrhunderts herabzusetzen, so könnte man allerdings muthmaßen, daß dieser Bischoff Judas denselben geschrieben habe.

1) Augusti (Uebersetzung der kathol. Briefe Thl. 2. S. 86 f.) wagt sogar die Vermuthung, daß Judas Barsabas Act. XV, 22. mit Judas Thadäus oder Lebbäus einerlei Person sei. Zu der Mission nach Antiochien, bemerkt Augusti, paßte ein Apostel am besten; und ausser den Beinamen Thadäus, Lebbäus und ὁ τȣ Ιακωβȣ könnte er ja auch noch den vierten Βαρσαβας gehabt haben. Allein v. 33. werden Judas und sein Begleiter Silas von den Aposteln unterschieden, und der Name läßt sich nicht mit dem Ιȣδας Ιακωβȣ vereinigen, mag man nun ὑιος oder αδελφος ergänzen, denn βαρσαβας läßt sich auf keine Art auflösen, als in בַּר סְבָא filius Sebae. Der Name סְבָא kommt öfter vor.

2) Eusebii *Hist. Eccl.* IV, 5.

§. 627.

Der Apostel Petrus.

Petrus war ein Sohn eines gewissen Jonas (Ioh. I, 43.) und ein Bruder des Apostels Andreas (Matth. X, 2.) und aus dem galiläischen Städtchen Bethsaida gebürtig (Ioh. I, 45.), seinem Gewerbe nach ein Fischer (Matth. IV, 18. Marc. I, 16.). Sein Geburtsname war Simon (Ioh. I, 42.), Jesus legte ihm aber den Namen Πετρος, in der palästinensischen Landessprache כֵּיפָא, daher Κηφας, Fels bei (Ioh. I, 43), vermuthlich deshalb, weil Jesus viel auf ihn bauete und sich von seinem starken Charakter in der Folge viel versprach (Matth. XVI, 18.) [1]. Denn Petrus, Johannes und der ältere Jacobus genossen das größte Vertrauen Jesu. Petrus war beweibt; denn Matth. VIII, 14. ist von seiner Schwiegermutter die Rede, und Clemens von Alexandrien und andere alte Schriftsteller sprechen von seinen Kindern. Man hat ihm oft wegen dessen, was bei dem Verhöre Christi in dem Hause des Hohenpriesters vorgieng (Marc. XIV, 66 ff.), große Vorwürfe gemacht; allein ob gleich sein Benehmen nicht zu billigen ist, so kann man ihn doch eigentlich nicht der Furchtsamkeit beschuldigen; denn während alle andere Apostel Jesu die Flucht ergriffen und sich versteckten, folgten er und Johannes (Ioh. XVIII, 15.) der hohenpriesterlichen Schaar in die Stadt hinein und trennten sich nicht von Jesu. Er hätte sich ohne Zweifel, ohne allen Zweck, aufgeopfert, wenn er sich frei für einen Freund und Anhänger Jesu erklärt hätte. Für die Reinheit und Stärke seiner Seele spricht aber ganz laut

laut das, daß er auf die von Jesu erhaltene Verweisung seiner Verleugnung, die Jesus auch nur im überwiegenden Schmerze über das erlittene Unrecht von seinen partheiischen Richtern ausgesprochen und späterhin (Ioh. XXI, 21 ff.) durch erneuertes volles Zutrauen wieder gut gemacht hat, aus dem Hause hinausstürzte und bitterlich weinte. Nach Christi Himmelfart zeigte sich Petrus sehr thätig, die Lehre Christi in Jerusalem und dem jüdischen Lande auszubreiten (Act. I — IX.), und nahm zu Cäsarea die ersten Heiden in die neue Religionsgesellschaft auf (Act. X. XI.). Nach der Hinrichtung des ältern Jacobus (Act. XII, 1. 2.) sollte er dasselbe Schicksal haben, und war schon verhaftet; aber er wurde aus dem Kerker entführt (Act. XII, 3 ff.). Er verließ nun Jerusalem und begab sich in auswärtige Länder, machte aber das Evangelium nur den Juden bekannt, weswegen ihn Paulus den *αποστολος της περιτομης* nennt (Gal. II, 8.). Er scheint damals die Länder Kleinasiens als Glaubensbote durchreist zu haben [a]). Doch finden wir ihn im J. 52. wieder in Jerusalem bei dem Convente, auf welchem die Aufnahme der Heiden mit Befreiung derselben von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes bis auf einige Puncte beschlossen wurde (Act. XV.). Von dieser Zeit an ist von Petrus in der Apostelgeschichte des Lucas keine Rede mehr; doch wissen wir aus Gal. II, 11 ff., daß er ohngefähr ein Jahr darauf nach Antiochien kam und sich den öffentlichen Tadel des Paulus aus der Ursache zuzog, weil er aus Furcht vor einigen aus Jerusalem angekommenen strengen Judenchristen den Umgang mit Heidenchristen aufgab. Wenn Petrus nicht schon

schon während seiner ersten Entfernung aus Palästina ausser seiner Reise nach Kleinasien auch eine Reise nach Rom gemacht hat, so muß er ohnfehlbar um diese Zeit diese Stadt besucht und in derselben das Evangelium verkündiget haben. Denn ich habe schon an einem andern Orte [5]) bemerkt, daß Petrus schon vor der Neronischen Regierung einmal zu Rom gewesen sein muß, weil nach einer unverwerflichen Nachricht Marcus sein Evangelium zu Rom, als sich gerade auch Petrus daselbst aufhielt, geschrieben hat; die Abfassung und Bekanntmachung dieses Evangeliums kann aber nicht in die Zeit der Neronischen Regierung, während welcher man gemeiniglich den Petrus zum ersten und letzten Male in Rom sein läßt, herabgesetzt werden. Eusebius nimmt an, daß Petrus schon bei seiner ersten Entfernung aus Palästina nach des ältern Jacobus Hinrichtung nach Antiochien gegangen sei, und berichtet, daß er dann von Antiochien aus im J. 43. nach Rom gereiset sei und daselbst das Evangelium geprediget habe; denn in seinem Chronikon bemerkt er zum 2ten J. des Claudius: *Πετρος ὁ Κορυφαιος, την εν Αντιοχεια πρωτην θεμελιωσας εκκλησιαν, εις Ρωμην απεισι, κηρυττων το ευαγγελιον.* Eusebius folgte hierin dem Clemens von Alexandrien, dessen Erzählung er in seiner Kirchengeschichte B. 2. K. 14. 15. mittheilt: *παραποδας γουν επι του αυτου Κλαυδιου βασιλειας ἡ — των ὁλων προνοια τον — Πετρον επι την Ρωμην ὡς επι τηλικουτον λυμεωνα βιου* (Simonem Magum) *χειραγωγει.* Wenn auch das Einzelne in dieser Erzählung falsch und insonderheit das Vorgeben von der dem Simon Magus zu Rom errichteten Statue aus Misverstand Justins des

Mär-

Märtyrers (Apol. 1. §. 26. 56.), entstanden ist, so wäre es doch historische Hyperkritik, die von Clemens berichtete Thatsache, daß Petrus schon unter der Regierung des Kaisers Claudius in Rom gewesen sei, für falsch zu erklären. Daß Petrus, nachdem er dem Blutgerüste entgangen war, nicht mehr in Jerusalem bleiben konnte, ist klar; es wird aber auch von Lucas (Act. XII, 17.) mit bestimmten Worten gesagt, daß er sich anders wohin begeben habe. Da er schon vorher das jüdische Land als Glaubensherold durchreist hatte, so ist es sehr glaublich, daß er itzt auswärtige Länder betrat, um das göttliche Wort zu verkündigen. Warum sollten wir also jener Nachricht, daß er auch nach Rom gekommen sei, keinen Glauben beimessen? Aus dem Briefe Pauli an die Römer muß geschlossen werden, daß schon in früherer Zeit sehr beglaubigte Männer in Rom das Evangelium geprediget haben (XVI, 17.); jene Nachricht nennt uns den Petrus und Marcus. Ist also nicht alles in seiner Ordnung, wenn wir dieselbe als wahr annehmen? Nur müssen wir uns nicht an die, bekanntlich öfters fehlerhafte, Chronologie des Eusebius halten; dieser Schriftsteller setzt diese erste Reise des Petrus nach Rom in das J. Chr. 43.; allein da sich Petrus erst nach des ältern Jacobus Hinrichtung von Jerusalem wegbegeben hatte, so muß man diesen ersten Aufenthalt Petri in Rom wenigstens in das J. Chr. 46. herabsetzen. Nachdem Herodes Agrippa gestorben war (Art. XII, 23.) und die Christengemeinen im jüdischen Lande wieder völlige Ruhe erlangt hatten, so war also auch für Petrus wieder die gehörige Sicherheit vorhanden, daß er zur Mut-

ter

tergemeine des Christenthums zurückkehren konnte. Daher finden wir ihn auch wieder bei der Versammlung der Apostel und Presbyter zu Jerusalem (Act. XV, 7 ff.).

Es scheint sich aber Petrus keine sehr lange Zeit in Jerusalem aufgehalten zu haben, weil wir ihn, wahrscheinlich schon im nächsten Jahre, in Antiochien bei Paulus finden (Gal. II, 11 ff.). Das, was hier vorgieng, läßt vermuthen, daß Petrus seinen Aufenthalt in dieser Stadt nicht sehr verlängert, sondern daß er sich bald von da weg und in andere Länder begeben hat. Wenn man will, so kann man annehmen, daß Petrus erst jetzt seine erste Reise nach Rom angetreten hat. Dieß haben wirklich einige Kirchenhistoriker angenommen, und sie setzen daher den ersten Aufenthalt Petri zu Rom in das erste Regierungsjahr des Kaisers Nero oder in das Dionysianische J. 54. Vielleicht hat Petrus von Antiochien aus den Weg durch die Kleinasiatischen Länder genommen, welche er also damals zum zweiten Male besucht hat. Bei dieser gar nicht unwahrscheinlichen Annahme gewänne die Nachricht des Epiphanius (Haer. XXVII.), daß Petrus mehrmals die Kleinasiatischen Länder bereiset habe, eine Bestätigung. In den Zeitraum dieser zweiten Entfernung des Apostels Petrus von Jerusalem und aus Palästina fällt auch seine Reise in das obere Asien. Denn seinen ersten Brief hat Petrus in der Stadt Babylon geschrieben (V, 13.). Zwar ist es eine schon sehr alte Meinung [4]), daß unter Babylon hier symbolisch Rom bezeichnet sei, allein es ist diese Deutung schlechterdings unzulässig und bloß von

den

den Auslegern der Apokalypse, in welchem dichterischen Werke Rom unter dem Namen Babylon erscheint, ausgeheckt worden. Zuletzt finden wir den Petrus in Rom, zu gleicher Zeit mit Paulus, und daselbst fand er auch unter der Regierung des Kaisers Nero, im dionysianischen Jahre 67., seinen Tod. Der älteste Zeuge für diesen zweiten Aufenthalt des Petrus in Rom ist Dionysius von Corinth, welcher bei Eusebius (*H. E.* II, 25.) an die Römer schreibt: ταυτα και ὑμεις δια της τοσαυτης νȣθεσιας την απο Πετρȣ και Παυλȣ φυτειαν γεννηθεισαν Ρωμαιων τε και Κορινθιων συνεκερασατε. Και γαρ αμφιο και εις την ἡμετεραν Κορινθον φυτευσαντες ἡμας, ὁμοιως εδιδαξαν. Ὁμοιως δε και εις την Ιταλιαν ὁμοσε διδαξαντες, εμαρτυρησαν κατα τον αυτον καιρον. Origenes (in Euseb. *H. E.* III, 1.) spricht bloß von Petrus, giebt aber bestimmter die Zeit an: ὁς (Πετρος) και επι τελει εν Ρωμη γενομενος ανεσκυλοπισθη κατα κεφαλης, ὅτως αυτος αξιωσας παθειν. Ferner beruft sich Eusebius (II, 25.) auf das Zeugniß des Caius, der zur Zeit des römischen Bischoffs Zephyrinus gelebt und geschrieben hat. In seinem Chronikon bemerkt Eusebius zum 14ten Regierungsjahre Nero's: Νερων επι πασι τοις αδικημασιν αυτȣ τον πρωτον κατα Χριςιανων ενεδειξατο διωγμον, ἡνικα Πετρος και Παυλος οἱ θειοτατοι αποςολοι τῳ ὑπερ Χριςȣ μαρτυρησαντες εςεφθησαν αγωνι. Lactantius (de mortt. persecutt. II. S. 1373.) schreibt: Quumque jam Nero imperaret, Petrus Romam aduenit, et editis quibusdam miraculis, quae virtute ipsius Dei, data sibi ab eo potestate, faciebat, conuertit multos ad ju-

justitiam. Deo templum fidele ac stabile collocauit. Qua re ad Neronem delata, quum animaduerteret, non modo Romae, sed vbique quotidie magnam multitudinem deficere a cultu idolorum, et ad religionem nouam, damnata vetustate, transire, vt erat execrabilis ac nocens tyrannus — Petrum cruci adfixit, et Paulum interfecit. Man wendet ein, diese sämmtlichen Schriftsteller lebten zu spät, um als Zeugen gelten zu können [5]), und vermuthet [6]), die ganze Sage von einer Reise Petri nach Rom sei bloß daher entstanden, weil man das Babylon I Petr. V, 13. von Rom verstanden habe. Allein ob diese Deutung gleich sehr alt ist, so läßt sich doch nicht erweisen, daß sie so alt sei, als die Nachricht, daß Petrus zu Rom den Märtyrertod erlitten habe. Es ist bloße Willkühr, wenn es angenommen wird. Wenn wir richtig historisch verfahren, so müssen wir sie für jünger erklären, und im Gegentheil muß also daraus geschlossen werden, daß aus der alten traditionellen Nachricht, daß Petrus zu Rom gewesen und daselbst als Märtyrer gestorben sei, die Meinung entstanden ist, unter dem Babylon, wo er seinen ersten Brief geschrieben hat, sei Rom verstanden. Diese Meinung konnte im 3ten Jahrhunderte um so leichter entstehen, da noch die gegenwärtige Dürftigkeit der Nachrichten über Petri Aufenthalt in den Ländern am Euphrat beweist, daß man zu keiner Zeit viel davon gewußt hat. Der Einwand, daß die Nachrichten von Petri Aufenthalt und Tod zu Rom nicht weiter als in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinaufreichen, kann nur gemacht werden, wenn man den Brief des römischen

Cle-

Clemens an die Korinthier für unächt hält. Denn in diesem Briefe, der im Namen der römischen Gemeine geschrieben ist, lesen wir: Πετρος δια ζηλον αδικον ουκ ένα, ουδε δυο, αλλα πλειονας υπεμεινεν πονους, και ούτω μαρτυρησας, επορευθη εις οφειλομενον τοπον της δοξης [7]). Gundling und Semler haben zwar allerdings diesen Brief für unächt erklärt; aber Semler muß doch zugestehen, daß er in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts schon vorhanden war. Folglich bleibt das Zeugniß dieses Briefes von dem Märtyrertode des Petrus doch das älteste. Indessen sind die Gründe, aus welchen Semler die Aechtheit dieses Briefes bestreitet, bei weitem nicht entscheidend; im Gegentheil werden sie von den Gründen überwogen, welche dieses Sendschreiben für eine ächte Schrift des Clemens zu halten nöthigen. Clemens schrieb diesen Brief gegen das Ende des ersten Jahrhunderts; er war aber ohne Zweifel selbst Zeuge von dem Märtyrertode Petri, oder wenigstens war er damals schon zu Rom gewesen; denn er ist gewiß einerlei Person mit dem Clemens, welchen der Apostel Paulus im Briefe an die Philipper erwähnt (IV, 3.). Clemens nennt zwar nicht den Ort, wo Petrus als Märtyrer fiel, eben so wenig als er unmittelbar darauf sagt, wo Paulus den Märtyrertod erlitten habe. Was folgt aus dieser Verschweigung des Orts? Nichts anders als das: es war eine so allgemein bekannte Sache, daß Petrus und Paulus zu Rom als Märtyrer gestorben sind, daß man es für höchst überflüssig halten mußte, in einem im Namen der römischen Gemeine geschriebenen Brief bei der Erwähnung des Märtyrertodes beider Apostel zu sagen, daß sie ihn in Rom er-

litten hätten [8]. Daß Petrus und Paulus zu gleicher Zeit hingerichtet worden wären, sagt zwar Clemens ebenfalls nicht; allein die Zeitbestimmung, die er in fortlaufender Rede bei Paulus giebt, *μαρτυρησας επι των ἡγεμενων*, kann um so mehr auch auf Petrus zurückbezogen werden, da die spätern Nachrichten den Tod Pauli und den Tod Petri in die nämliche Zeit setzen. Diese *ἡγεμενοι*, von welchen Clemens spricht, sind Helios und Polycletus, zwei Günstling Nero's. Als Nero im J. 66. nach Griechenland reisete, so übten diese beiden bis zu des Kaisers im Anfange des Jahres 68 erfolgten Zurückkunft die höchste Gewalt in Rom aus; während dieser Zeit, im Laufe des Jahres 67, wurde also Paulus, und mithin auch Petrus hingerichtet [9]. Genau genommen fielen also Petrus und Paulus nicht während der eigentlichen neronischen Verfolgung der Christen in Rom — denn diese fiel bald auf den im Julius des J. 64. entstandenen Brand in Rom vor und gieng schon in den Monaten November und Dezember des nämlichen Jahres vor, — aber, wie sich leicht begreifen läßt, auch in den nächsten Jahren, besonders unter den Regierungsverwesern, hatten die Christen keine allgemeine Sicherheit, und die Verfolgung dauerte daher gewissermassen noch fort. Man vermuthet nicht ohne Grund, daß die Juden einen großen Einfluß auf den Helios und Polycletus hatten, und daß auf ihr Anstiften Petrus und Paulus hingerichtet worden wären.

Es ist also hinlänglich historisch begründet, daß Petrus wirklich zu Rom gewesen ist, und zwar nicht

bloß

bloß Einmal, am Ende seines Lebens, sondern zweimal. Seine Anwesenheit in Rom unter der Regierung Nero's und sein dabei erlittener Märtyrertod ist völlig historisch gewiß; nur im polemischen Eifer gegen die Anhänger des Pabstthums konnte dieß ehedem von manchen protestantischen Theologen oder Historikern geleugnet werden. Des Apostels erster Aufenthalt zu Rom unter der Regierung des Claudius ist zwar bei weitem nicht so gewiß, aber doch äusserst wahrscheinlich. Wenn nun aber die protestantischen Polemiker darin Unrecht hatten, daß sie leugneten, Petrus wäre jemals zu Rom gewesen, so haben dagegen die katholischen Theologen Unrecht, wenn sie behaupten, Petrus wäre zu Rom Bischoff, oder wohl gar der erste Bischoff daselbst gewesen. Das ist er so wenig gewesen, als der Apostel Paulus, der doch eben so viele Ansprüche dazu gehabt hätte. Zwar nennen ihn schon alte Kirchenschriftsteller Bischoff von Rom; aber sie machen ihn auch zum Bischoff von Antiochien, was er unmöglich gewesen sein konnte, da er sich aus dieser Stadt nach seiner Dispüte mit Paulus ohne Zweifel, so bald als möglich, entfernen mußte. Es bestätiget sich in diesen beiden Angaben die bekannte Wahrheit, daß vom 3ten Jahrhunderte an eine jede Gemeine von einem Apostel gestiftet sein oder, noch besser, einen Apostel zum ersten Bischoff gehabt haben wollte. Daß aber insonderheit Petrus nicht wirklicher Bischoff der römischen Gemeine gewesen ist, geht aus einer gleich alten Nachricht hervor, daß Paulus und Petrus den Linus zum Bischoff in Rom eingesetzt haben.

1) C. A. Huth *Petrus non petra Matth. XVI, 18.* Erlangae 1757. 4. S. 45 ff.

2) Origenes (in Eusebius's K. G. B. 3. K. 1.), Eusebius (B. 3. K. 4.) u. Epiphanius (Haer. XXVII.) sprechen von einer Reise des Petrus in die kleinasiatischen Länder.

3) s. oben Thl. 3. S. 1282.

4) Euseb. *Hist. eccl.* II, 15. vgl. Michaelis Einleitung in die göttl. Schriften des neuen Bundes, Thl. 2. S. 1459 ff.

5) Eichhorns Einleitung in das Neue Testament, Thl. 3. S. 603 f.

6) Ios. Scaliger *Not. in Graeca Eusebii,* S. 424.

7) Clem. Rom. *epist. I. ad Corinthios*, cap. 5. in Ittigii *Bibliotheca patrum apostoll.* S. 11.

8) s. Sal. van Til *Disp. hist. theol. de Petro Romae Martyre non Pontifice.* Lugd. Bat. 1710. 4. §. 3. und 4.

9) In der *Bibliothek van theologische Letterkunde.* Amsterdam, Jahrgang 1806. 8. steht eine „Untersuchung über die Art und die Zeit des Todes der beiden Apostel Petrus und Paulus", welche die Sache sehr genau und gründlich darstellt. Sonderbar ist es aber, daß der Verfasser glaubt, aus der oben angeführten Stelle des clementinischen Briefes könne nicht erwiesen werden, daß Petrus zu Rom den Märtyrertod erlitten habe, da derselbe doch die nämliche Stelle zum Hauptbeweise gebraucht, daß Paulus zu Rom als Märtyrer gefallen sei. Vgl. Leipziger Literaturzeitung, Jahrg. 1808. Nr. 130.

§. 628.

Paulus vor seiner Bekehrung.

Paulus gehörte nicht unter die zwölf Apostel, sondern führte den Namen Αποςολος nur in der weitern Bedeutung, wie Barnabas, Epaphroditus und andere; aber in der Geschichte hat er sich einen größern Namen erworben, als irgend einer von den Zwölfen.

Sein Geburtsname war Saul (שָׁאוּל) und sein Geburtsort Tarsus in Cilicien [1]) (Act. IX, 11. XXI, 39. XXII, 2.), wo viele Juden angesiedelt waren. Seine Eltern gehörten zum Stamme Benjamin (Phil. III, 5.); sein Vater war zugleich im Besitze des römischen Bürgerrechtes (Act. XVI, 37. XXII, 27. 28.), welches er sich entweder, was nicht ungewöhnlich war, erkauft oder durch irgend eine dem römischen Staate nützliche That erworben oder welches er aus besonderer Begünstigung des Augustus [2]) zugleich mit allen Bewohnern dieser Stadt erlangt hatte, oder welches schon von seinem Vater oder Großvater auf irgend eine Art erworben worden war und auf ihn und hernach auch auf seinen Sohn Saul übergieng. Seine erste Bildung als Israelite erhielt Saul ohne Zweifel in seiner Vaterstadt Tarsus. Ohnerachtet er zu einem Rabbi bestimmt war, so erlernte er doch, nach der Gewohnheit der Juden [3]), zugleich ein Gewerbe. Er war nämlich ein σκηνοποιος (Act. XVIII, 3.), welches Wort Chrysostomus durch σκηνοϱϱαφος erklärt. Im Orient braucht man nämlich auf Reisen kleine Zelte, die aus Linnen- oder Wollenzeug, oder auch aus dünnem Leder ge-

gemacht wurden; ein solcher Zeltenmacher [4]) war also Paulus, und da man überall solche Zelten nöthig hatte, so fand Paulus in der Folge an allen Orten, wo er sich länger aufhielt, Gelegenheit, sich durch Verfertigung derselben seinen Unterhalt zu erwerben. Obgleich in Tarsus eine blühende griechische Akademie war [5]), so scheint doch Paulus keine griechische Bildung erhalten zu haben. Denn ob er gleich, aus dem Umgange mit griechisch Redenden, fertig griechisch zu reden, und auch griechisch zu lesen, gelernt hatte, so konnte er doch nicht ordentlich und geläufig griechisch schreiben, wie er selbst sagt (Gal. VI, 11.) und was auch daraus erhellt, daß er seine Briefe nicht eigenhändig geschrieben, sondern andern dictirt hat. Sollte aber dieser letzte Grund nicht beweisend sein, weil es nicht völlig gewiß ist, daß Paulus seine Briefe griechisch dictirt hat, und weil er ja auch eine so unleserliche Handschrift gehabt haben kann, daß das Dictiren nothwendig wurde, so geben Statt alles andern den besten Beweis die Briefe Pauli, in welchen sich von griechischer Bildung und Gelehrsamkeit nicht mehr findet, als man bei jedem andern gebornen Juden erwarten kann, welcher den größten Theil seines Lebens unter griechisch gebildeten Völkern lebte und auch Gelegenheit hatte, sich mit griechischen Gelehrten und Philosophen zu besprechen. Seine Briefe beurkunden auf allen Seiten bloß jüdische Nationalbildung und jüdische Gelehrsamkeit [6]), besonders gelehrte jüdische Theologie [7]). Zwar kommen in Pauli Reden (Act. XVII, 28.) und Briefen (1Cor. XV, 33. Tit. I, 12.) Sentenzen griechischer Weltweisen und Strophen aus griechischen Dichtern

tern vor; allein mit diesen wurde er gewiß erst in seinen spätern Jahren bekannt, als er, unter Heiden lebend, Bücher griechischer Schriftsteller, vielleicht selbst bei solchen gebildeten heidnischen Hausvätern, die er zu dem Christenthume bekehrt hatte, in seine Hände bekam und als ein wißbegieriger Mann darin las und sich bei seinem treflich guten Gedächtnisse Manches daraus merkte. Der ganze Gang seines früheren Lebens beweist, daß er keine andere, als die gewöhnliche jüdische Bildung erhielt. Noch als zarten Jüngling sandten ihn seine, ohne Zweifel wohlhabenden, Eltern nach Jerusalem in die Schule des ältern Gamaliels (Act. V, 34. XXII, 3.), eines Enkels Hillels, und wurde durch ihn in die Secte der Pharisäer eingeweihet (Act. XXII, 3. Phil. III, 5.). Vermuthlich hatte er Jesum öfters persönlich gesehen und lehren gehört; aber er gehörte unter die Eiferer (Ζηλωτης Act. XXII, 3.) für die unveränderte Erhaltung der Nationalreligion, wie sie nach den Ueberlieferungen in den Schulen der Pharisäer damals gelehrt wurde, und dieß machte ihn dem Plane des galiläischen Reformators abgeneigt, und in der Folge, nachdem er völlig erwachsen war, zu einem wüthenden Gegner seiner Parthei, weil er sahe, daß sie sich mit jedem Tage vermehrte und dem Fortbestande des Judenthums gefährlich wurde. Er verfolgte die Mitglieder derselben öffentlich, ließ Männer und Weiber in Gefängnisse führen (Act. VIII, 1. 2. 3. IX, 1. 2. XXII, 3. 4. XXVI, 9 ff. 1 Cor. XV, 9. 1 Tim. I, 13.) und gab seine Beistimmung, wenn Jemand davon erwürgt werden sollte (Act. XVI, 10.). Wie eifrig er bei solchen Vorfällen war, zeigt sein Verfahren bei

dem Tode des Stephanus. Damit die blinden Wüthrige, welche denselben steinigten, recht ungehindert ihre Arme brauchen konnten, zogen sie ihre Oberkleider aus, legten sie auf einen Haufen zusammen, und, damit sie im Volkstumult nicht gestohlen werden möchten, so stellte sich Saulus als Hüter oder Wächter zu denselben hin (Act. XXII, 20.). Als Saulus seinen wilden Eifer gegen die Nazaräer in Jerusalem und Judäa nicht mehr auslassen konnte, nicht weil er keinen Gegenstand mehr fand, sondern vermuthlich, weil sich die Volkswuth gelegt hatte und sich ihm keine Helfer mehr darboten, so ließ er sich auf die erhaltene Nachricht, daß sich auch unter den zahlreichen Juden in der Stadt Damascus die neue Lehre einschleiche, von dem Sanhedrin eine Vollmacht ertheilen, um diese Abtrünnigen in Damaskus aufzusuchen und zur gerechten Strafe zu ziehen (Act. IX, 1. 2.). Er trat mit einigen, wahrscheinlich gleichgesinnten, Begleitern die Reise dahin an; allein die göttliche Vorsehung wählte diese Reise zu dem Mittel, ihn auf einen bessern Weg zu führen und zu einem Freunde und Beförderer des Christenthums umzuschaffen. Getrieben von seinem schnaubenden Eifer (*εμπνεων απειλης και φονȣ εις τȣς μαθητας τȣ Κυριȣ*) beschleunigte er seine Reise und zog sich dadurch auf dem Wege eine körperliche Erschlaffung zu, welche es den Regungen seines guten Geistes möglich machte, ein ruhiges Nachdenken über sein gegenwärtiges Vorhaben und sein bisheriges Thun in ihm herzustellen, und der Mismuth und Widerwille, der sich sogleich bei körperlichen Erschlaffungen einfindet, erreichte den Grad, daß sich die Stimme seines Gewissens

sens erheben konnte. So das Gehässige seines Verfahrens vor seiner Seele habend, unter Betrachtungen, die ihn das Edle und Heilige in der Sache der Nazaräer, die er ohnfehlbar genauer kannte als irgend ein Gegner derselben, in voller Gestalt schauen ließen, und in der lebendigen Erinnerung an das ausgezeichnete Leben Jesu Christi, welches auch vor seinem Herzen, weil es nicht vom Grunde aus böse, sondern nur misgeleitet war, tadellos und rein, wie des Himmels Glanz erschien, wurde er mit seinen Begleitern in der Nähe von Damaskus auf freiem Felde von einem Gewitter überrascht. Ein Blitz fuhr an ihm nieder, warf ihn zu Boden und blendete auf mehrere Tage seine Augen. Der Donner war ihm nach seinen Nationalbegriffen eine בַת קוֹל, eine Manifestation Gottes, und die Reihe der Gedanken, in welcher seine Seele stand, mußte ihn auf die Deutung führen, welche er derselben gab. „Gott misbilligt dein Vorhaben", das war der erste Gedanke, der sich nach Erholung seiner betäubten Seele zuerst in ihm erhob; „du darfst nicht mehr verfolgen die Jünger Christi; du mußt dich ihnen annähern." Er wurde von seinen Begleitern nach Damaskus geführt, und hier, noch leidend an den Folgen des erlittenen Unfalls, gelangte sein Vorsatz zur Reife. Die Bekanntschaft mit einem gewissen Ananias bot ihm ein Mittel dar, in Annäherung mit den Nazaräern zu kommen. Die Folge der mit demselben veranstalteten Zusammenkunft war, daß Saulus sich taufen ließ und selbst ein Jünger des Herrn wurde (Act. IX, 3 ff. XXII, 6 ff. XXVI, 11 ff.) [8]).

 1) Nach

1) Nach dem Hieronymus wäre Paulus in Judäa, in dem Städtchen Gisgalis geboren; denn von da sollen seine Eltern erst mit ihm nach Tarsus in Cilicien ausgewandert sein (Hieronymi *Catal. Scrippt. eccless.*). Allein diese Nachricht müßte wenigstens dahin berichtiget werden, daß Pauli Eltern noch vor seiner Geburt ausgewandert sein müßten; denn Paulus selbst nennt sich (Act. XXII, 3.) γεγεννημενον] εν Ταρσω της Κιλικιας.

2) Eichhorn (Einleitung in das N. Testament, Thl. 2. S. 3 f.) nimmt an, daß Augustus den Bürgern der Stadt Tarsus wegen der treuen Anhänglichkeit an seine Person das römische Bürgerrecht verliehen habe. Die Stelle im Dion Chrysostomus (in *Tarsica posteriore* T. II. S. 36. ed. Reiske) läßt sich allerdings darauf deuten.

3) s. Schoettgenii *Horae Hebrr. et Talmm.* zu Act. XVIII, 3. Eichhorn (Einleitung in das N. Test. Thl. 2. S. 9.) lässt den Paulus erst nach reifern Jahren von Tarsus nach Jerusalem gehen, um seine gelehrte Bildung fortzusetzen, so daß er erst ein Paar Jahre nach Christi Tod in dieser Stadt angekommen wäre. Allein das läßt sich nicht mit Act. XXII, 3. vereinigen, wo Paulus sagt, daß er in Jerusalem erzogen worden wäre (ανατεθραμμενος εν τη πολει ταυτη, Jerusalem, wo Gamaliel lehrte, und nicht zu Tarsus). Das läßt sich nicht von einem Menschen sagen, der schon in die zwanziger Jahre eingetreten sein mußte.

4) σκηνοποιος Act. XVIII, 3. übersetzt Luther durch Teppichmacher; andere wollten die Sache noch genauer bestimmen, und übersetzten durch: Weber. Es ist aber kein Grund einzusehen, warum man von der etymologischen Bedeutung abweichen soll, besonders, da auch der altsyrische Uebersetzer bei derselben geblieben ist. Weil Julius Pollux (VII, 189.) σκη-

σκηνοποιος durch μηχανοποιος erklärt, so hat Michaelis (Einl. ins N. T. Thl. 2. S. 1336.) den Paulus zu einem Mechaniker, Kunstinstrumentenmacher gemacht; allein Hug (Einleit. in die Schriften des N. Testaments, Thl. 2. S. 213 ff.) hat genau erwiesen, daß Julius Pollux unter μηχανοποιος einen Maschinenmeister bei einem griechischen Theater verstand, welches Saulus gewiß nicht gewesen ist. Hug selbst ist der Meinung, daß Saulus ein Zelt-Tuchmacher gewesen ist, und er führt dafür sehr scheinbare Gründe an. Cilicien, das Vaterland des Apostels, hat sehr zottige und rauhhaarige Ziegen und Böcke. Aus deren Haaren bearbeiteten die Cilicier ein dichtes und grobes Tuch, welches man daher cilicium, cilicia, κιλικιοι nannte. Dieses Tuch wurde vornemlich in Syrien und am Euphrat zu Hirtenzelten gebraucht (Plin. *Hist. Nat.* VI, 28.). So richtig das alles ist, so steht doch dieser Meinung entgegen, daß Saulus in vielen Ländern sein Handwerk trieb, wo keine solche Haar-Tuch-Fabriken gewesen sein können. Auch könnte Saulus überall nur, wie wir zu sagen pflegen, als Geselle (s. Heinrichs zu Act. XVIII, 3.) bei einem Tucher oder Fabrikinhaber gearbeitet haben, weil er die nöthigen Handwerksgeräthe nicht mit sich herumführen konnte. Nach Act. XVIII, 3. arbeitete er aber zu Korinth nicht bei einem ansäßigen σκηνοποιος, sondern in Gemeinschaft mit Aquila, welcher, aus Rom vertrieben, in dieser Stadt nur einstweilen seinen Aufenthalt genommen und also so wenig, als Saulus, die nöthigen Geräthschaften zu einer Tucherei hatte. Man muß also den Paulus, wie er sich nach seinem Uebertritte zum Christenthume nannte, bloß für einen Zeltenmacher halten. Er machte Zelten, aus jedem Material, aus Tuch, Leinwand oder Leder, wie man sie eben haben wollte. Dieses Material wurde ihm entweder geliefert, oder

er

er gab es selbst nach eigenem Ankauf dazu. Nun erklärt es sich, wie Paulus so leicht an jedem Orte gleich nach seiner Ankunft sein Gewerbe treiben konnte. Die Werkzeuge, welche er gebrauchte, konnte er ohne die geringste Beschwerlichkeit mit sich führen. An Arbeit konnte es ihm auch nirgends fehlen, weil man den Zunftzwang damals nicht kannte, und weil die kleinen Zelte, die er verfertigte, ein sehr nöthiger Artikel waren. Der Wahrheit sind also die noch am nächsten gekommen, welche den Paulus für einen Lederarbeiter hielten; denn aus Leder wurden viele Zelten gemacht; eben so viele aber auch aus dichtem, starkem Tuche von allerlei Stoff. Nimmt man hierauf Rücksicht, so könnte man den Paulus auch für einen Schneider halten. Doch alle Versuche, das Gewerbe des Apostels mit einem von unsern izt üblichen Gewerben zu identificiren, sind unstatthaft. Er war ein Zeltenmacher, und bei dieser Benennung (σκηνοποιος) fragte man in der alten Zeit gar nicht nach dem Stoffe, aus welchem man sich nach seinem Belieben und Bedürfen Zelte verfertigen ließ.

5) Strab. *Geograph.* lib. XIV. S. 463. f. Eichhorn am a. O. S. 5.

6) Thalemann *de eruditione Pauli judaica non graeca.* Lips. 1769. 4. Obgleich Thalemann etwas zu weit gegangen ist (Michaelis Einleitung in d. g. Schr. d. N. B. Thl. 1. §. 23. Henke's Zusätze zu Paley *Horae Paulinae*, S. 449 ff.), so bleibt ihm doch das Verdienst, die allgemeine Meinung über diesen Gegenstand auf den Weg der Mäßigung zurückgeführt zu haben. Denn früher hin hielt man gar kein Maaß in der Schilderung der Gelehrsamkeit dieses Apostels; Theodoretus nannte ihn einen παντσοφος und spätere Schriftsteller gaben ihm in vielen einzelnen Wissenschaften so tiefe Kenntnisse, welche der unbefangene Leser seiner Briefe nicht entdecken

decken kann: s. I. D. Strobach *de eruditione Pauli Apostoli*, Lips. 1708. 8. I. H. Schrammius *de stupenda eruditione Pauli Apostoli*, Herborn. 1710. 4. G. Gu. Kirchmaier *de Apostoli Pauli eloquentia*, Viteb 1695. 4. Thorkil Baden *de eloquentia Paulina*. Hau. 1786. (in der Kürze beurtheilt Hug, Einleitung, Thl. 2. S. 217 ff., die Beredtsamkeit Pauli am besten), I. S. Stryckius *de Iurisprudentia Pauli Apostoli*, Halae 1705. 4. I. O. Westenberg *de Iurisprudentia Pauli Apostoli*, Franeck. 1723. 4. wieder abgedruckt in s. *Opusculis acadd. ed.* Püttmann, Fasc. I. Lips. 1794., G. Gu. Kirchmaier *de Iurisprudentia Pauli Apostoli*, Viteb. 1730. 4. N. F. Zobelius *de Paulo Philosopho*. Altorfii 1701. 4. I. D. Feller *de Paulo Philosopho plane diuino*. Viteb. 1740. 4. O. Moeller *de Paulo Apostolo humaniorum literarum cultore*, in der *Bibl. Lubec.* V. S. 104 ff.

7) Ch. Fr. Ammon *Pr. de vestigiis Theologiae Iudaicae in epistola Pauli ad Romanos*. Goett. 1801. 4., wieder abgedruckt in dessen *Nouis Opusculis theoll.* Goett. 1803. 8. S. 63 ff. vgl. Süskinds Magazin für christliche Dogmatik und Moral, St. 13. S. 68 ff.

8) Bandelin über Sauls Bekehrungsgeschichte. Lübeck 1789. 8. Ch. F. Ammon *Comment. exegetica de repentina Sauli ad doctrinam christianam conuersione*. Erl. 1792. 8. wieder abgedruckt in s. *Opusculis*, Erl. 1793. 8. S. 1 ff. Eichhorns Allg. Bibliothek der bibl. Literatur, Thl. 6. S. 1 ff.

§. 629.

§. 629.

Paulus nach seiner Bekehrung.

Wie lange nach Christi Himmelfart diese Veränderung mit Saulus vorfiel, wäre wohl um mehrerer Ursachen willen zu wissen sehr gut; allein es ist mit sehr vielen Schwierigkeiten verbunden, eine sichere Zeitbestimmung zu geben. Daher weichen denn auch die Exegeten und Kirchenhistoriker in dieser Sache sehr von einander ab [1]).

Mehrere ältere und neuere Gelehrte setzen des Apostels Bekehrung noch in das nämliche Jahr, in welchem sich Jesus Christus von der Erde trennte. Diese Meinung hat ganz neuerlich einen scharfsinnigen Vertheidiger an Süskind gefunden, als welcher die Bekehrung Sauls in die letzte Hälfte des 18ten Regierungsjahres Tibers setzt [2]). Möglich bleibt es auch immer, daß sich das, was in der Apostelgeschichte bis K. IX. erzählt ist, innerhalb weniger Monate zugetragen haben könnte [3]). Allein es erheben sich andere, bedeutende Schwierigkeiten. Paulus selbst erzählt (II Cor. XI, 32. 33.), daß sich zur Zeit seiner Bekehrung die Stadt Damaskus in der Gewalt des arabischen Königes Aretas befunden habe [4]); nun hat aber Schmidt [5]) bewiesen, daß Damaskus wenigstens nicht vor dem J. 39. in die Gewalt des Königes Aretas gefallen sein kann. Die von ihm vorgebrachten Gründe können für entscheidend gelten, und sie beruhen auf folgendem: man nimmt gemeiniglich an, daß in dem Kriege, welcher zwischen Herodes Anti-

pas

pas und Aretas wegen der berüchtigten Herodias ausbrach, die Stadt Damascus in die Gewalt des Königes Aretas gefallen sei. Allein das kann nicht der Fall gewesen sein, weil Damascus niemals unter der Botmäßigkeit des Herodes Antipas stand. Syrien stand damals unter dem römischen Proconsul L. Vitellius, und Aretas hat gewiß nicht so unsinnig gehandelt, seine Sache durch einen Angriff auf Damascus zu verderben. Die Geschichte meldet auch nicht das geringste davon; ja sie giebt einen deutlichen Fingerzeig, auf das Gegentheil zu schließen. Vitellius blieb ganz ruhig bei dem zwischen Herodes und Aretas ausgebrochenen Kriege, und berichtete nach Rom, wie er sich zu verhalten habe. Sollte nun auch vor erhaltener Antwort, die ihm von Tiber den Befehl brachte, gegen den Aretas auszurücken, und denselben entweder todt oder lebendig nach Rom zu bringen, Aretas einen Streich gegen Damascus ausgeführt und diese Stadt in Besitz genommen haben, läßt sich von dem entschlossenen Vitellius, der den König der Parther zwang, den Bildsäulen des August und Caligula zu opfern, glauben, daß er seiner Pflichten uneingedenk, auch ohne höheren Befehl einen Angriff auf die ihm anvertraute Provinz nicht sogleich gerochen haben sollte? Dieß würde er ohnfehlbar gethan haben, wenn Aretas auch nur das syrische Gebiet verletzt, wenn er auch Damascus, zwar nicht eingenommen, aber doch mit seinen Truppen zu der Zeit, als sich Saulus darin aufhielt, eingeschlossen gehalten hätte, wie Süskind [6]) die Worte εφρουρει την Δαμασκηνων πολιν (II Cor. XI, 32.), sehr gezwungen, verstehen will.

Nach-

Nachgehends, als Vitellius den gemessensten Befehl von Rom erhalten hatte, seine ganze Macht zum Vortheil des Herodes Antipas gegen den Aretas aufzubieten, läßt sich aber um so weniger denken, daß Aretas etwas gegen Damascus unternahm, da Vitellius auf die erhaltene Nachricht von Tiberius's Tod mit der Operation inne hielt. Ueberhaupt so lange Vitellius über Syrien Proconsul war (bis ins J. 39.), kann Damascus der Herrschaft der Römer nicht entrissen worden sein. Unmittelbar vor Vitellius ist es aber auch nicht geschehen; denn zur Zeit seines Vorfahrers, des Pomponius Flaccus stand Syrien unter römischer Herrschaft [7]). — Es kann demnach die Bekehrung Sauls nicht schon in das Jahr der Himmelfart Christi fallen. Aus eben dem Grunde kann man auch nicht mit Ussher [8]) das Jahr 35 annehmen. Ueberhaupt so bald lassen sich in Damascus noch nicht so viele Anhänger der neuen Lehre erwarten, daß die blinden Eiferer in Jerusalem darüber besorgt werden konnten. Auch das J. 38., in welches andere die Bekehrung Pauli setzen, reicht nicht so weit herab, um sowohl die Besetzung der Stadt Damascus von arabischen Truppen, als die schon ruchbar gewordene Abtrünnigkeit vieler damascenischer Juden erklären zu können. Ueber das J. 40 darf die Bekehrung Sauls nicht hinauf gesetzt werden. Schmidt [9]) setzt sie in das J. 41., aus dem Grunde, weil Lucas die Reise, welche Paulus mit Barnabas zur Ueberbringung der Beisteuer von Antiochien nach Jerusalem machte (Act. XI, 30 ff.), in gleiche Zeit mit dem Tode des Herodes Agrippa setzt; dieser Fürst sei nun im 4ten Regierungsjahre des Claudius oder

oder im dionysischen Jahre 44 gestorben, Paulus aber sage Gal. I, 18., diese Reise wäre drei Jahre nach seiner Bekehrung geschehen, folglich müsse seine Bekehrung in das Jahr 41 gesetzt werden. Allein diese Berechnung beruhet auf der allzu kühnen Voraussetzung, daß die sogenannte erste Reise Pauli nach Jerusalem, von welcher Lucas berichtet (Act. IX, 26 ff.), nicht Statt gefunden habe und eine irrige Angabe dieses Schriftstellers sei, daß also des Apostels erste wirklich gemachte Reise nach Jerusalem die Act. XI, 30. XII, 25. erzählte sei, welche nach Gal. I, 18. drei Jahre nach Pauli Bekehrung falle [10]. So gewaltthätig läßt sich nun aber gegen die Glaubwürdigkeit des Lucas nicht verfahren. Er war ein mehrjähriger Begleiter des Apostels Paulus, hatte sich gewiß oftmals mit ihm von den Ereignissen seines Lebens unterhalten, er wußte also ohnfehlbar ganz genau, wie oft Paulus nach seiner Bekehrung nach Jerusalem, und in welcher Absicht er dahin gereist sei. Wie hätte er also die Act. IX, 26 ff. erzählte Reise Pauli nach Jerusalem so umständlich beschreiben können, wenn sie nicht wirklich gemacht worden wäre?

Demnach läßt sich also Schmidts Annahme, daß die Bekehrung Pauli in das Jahr 41 falle, nicht vertheidigen, wenn man sie auch in den Anfang dieses Jahres setzte; ich glaube besser zu thun, wenn ich sie in das J. 40 zurückschiebe. Ich gehe von dem Satze aus: vor dem J. 40 aer. vulg. kann Paulus nicht bekehrt worden sein, weil Damaskus nicht eher in die Gewalt des arabischen Königes Aretas gefallen sein kann. Als Paulus seine erste Reise nach Jerusalem machte (Act. IX,

IX, 26.), lebte Jacobus der ältere noch; deswegen bezeichnet auch Paulus den jüngern Jacobus, mit welchem er damals Bekanntschaft machte (Gal. I, 19.), durch ὁ αδελφος τȣ Κυϱιȣ. Seine Absicht im 1ten und 2ten Kapitel des Briefes an die Galater ist, anzugeben, wann er mit Aposteln Jesu und mit welchen von ihnen er seit seiner Annahme des Christenthums zusammengekommen wäre. Weil nun zu jener Zeit, in welcher Paulus seine erste Reise nach Jerusalem machte, der ältere Jacobus noch lebte, so mußte er bestimmt sagen, welchen von den zweien Aposteln Jacobus er gesprochen habe. So urtheilt auch Hug [11]) von dieser Stelle. Hätte der ältere Jacobus nicht noch gelebt, so wäre diese nähere Bezeichnung unnöthig gewesen und Paulus hätte sie ohnfehlbar weggelassen, so wie er sie bei der Erwähnung seiner zweiten Reise (Gal. II, 3.) weggelassen und bloß das einfache Ιακωβος gesetzt hat, weil damals nur ein einziger Jacobus mehr da war. Von dieser zweiten Reise Pauli nach Jerusalem berichtet Lucas Act. XI, 30. XII, 25.; aber nach Lucas scheint bei Pauli Ankunft der ältere Jacobus noch gelebt zu haben; denn erst nach der Meldung von Pauli Ankunft berichtet er, daß Herodes Agrippa den Jacobus hätte enthaupten lassen (XII, 1. 2.) und die Zurückreise des Paulus nach Antiochien geschahe nach ihm, XII, 25., sogar erst nach dem Tode des Königes Herodes Agrippa XII, 20—23. Paulus müßte sich also mit Barnabas und Titus beinahe ein ganzes Jahr in Jerusalem aufgehalten haben. Denn nach der Ordnung, wie Lucas erzählt, fiel in die Zeit Pauli Aufenthaltes in Jerusalem die Hinrichtung des

äl-

ältern Jacobus, die Verhaftung und Befreiung des Petrus, die Entfernung desselben aus dem Gebiete des Herodes, und die Abreise dieses Königes nach Cäsarea und sein Tod in dieser Stadt. Für diese Ereignisse ist der Raum eines Jahres nicht zu groß; aber ein so langer Aufenthalt des Apostels mit seinen beiden Begleitern in Jerusalem war ganz wider den Zweck dieser Reise, eine Collecte zu überbringen, und Paulus giebt Gal. II, 6. 9. zu verstehen, daß seine Verhandlungen mit den damals in Jerusalem anwesenden drei Aposteln ganz kurz gewesen waren. Es springt aber in die Augen, daß Lucas nicht in der gehörigen Ordnung erzählt; er meldet die Reise des Paulus nach Jerusalem (XI, 30.) etwas zu frühe; die Hinrichtung des ältern Jacobus hätte er früher melden sollen. Die Ursache war aber die: Lucas hatte von der im 4ten Regierungsjahre des Claudius in Judäa ausgebrochenen Hungersnoth gesprochen (XI, 28.); er berichtet, daß die antiochenischen Christen zur Unterstützung der Christen in Jerusalem eine Collecte unter sich veranstaltet hätten. Weil nun Paulus und Barnabas die Ueberbringer dieser Collecte waren, so gedenkt gleich Lucas ihrer Reise und überspringt die Nachricht von des ältern Jacobus Hinrichtung. Des Paulus und Barnabas kurzer Aufenthalt in Jerusalem muß in die Zeit zwischen des ältern Jacobus Hinrichtung und des Petrus Verhaftung gesetzt werden. Zwar erzählt Lucas so, als wenn Petrus gleich in den nächsten Tagen nach des Jacobus Enthauptung in den Kerker geworfen worden wäre; aber es ist dieß abermals, wie K. XI, 28. 30., bloß eine Sachverbindung, keineswegs eine Zeitverbindung.

bung.

dung. Weil die Hinrichtung des Jacobus die Verhaftung des Petrus zur Folge hatte, so erzählt diese der Evangelist gleich unmittelbar darauf, ohne dessen zu erwähnen, was in der Zwischenzeit geschahe. Das Dazwischenliegende ist aber die Ankunft des Paulus und Barnabas mit der antiochenischen Beisteuer. Dieß erhellt daraus, weil der Apostel Petrus bei des Paulus Anwesenheit in Jerusalem noch in dieser Stadt war (Gal. II, 9.); denn nach seiner Einkerkerung und Befreiung verließ Petrus noch in der nämlichen Nacht Jerusalem und begab sich auswärts (Act. XII, 7.), wahrscheinlich nach Kleinasien [12]). Vor dem Tode des Herodes Agrippa kann aber Petrus unmöglich gewagt haben, sich wieder in Jerusalem sehen zu lassen.

Wir kommen nun wieder auf die erste Reise zurück, welche Paulus nach seiner Bekehrung nach Jerusalem gemacht hat (Act. IX, 26 ff). Paulus machte sie drei Jahre nach seiner Bekehrung (Gal. I, 18.). Wenn nun des Paulus Bekehrung nicht vor das J. 40 aer. dionys. gesetzt werden darf, so fällt diese erste Reise des Apostels nach Jerusalem nicht vor das J. 43. Das stimmt mit der Apostelgeschichte überein; denn bei dem damaligen Aufenthalte Pauli in Jerusalem lebte noch der ältere Jacobus, ob ihn gleich Paulus nicht sprach [13]). Als nun aber Paulus in Begleitung des Barnabas und Titus seine zweite Reise nach Jerusalem machte, war der ältere Jacobus nicht mehr am Leben [14]). Dieser Apostel kann aber kaum ein Jahr vor dem Tode des Königes Herodes Agrippa hingerichtet worden sein, weil Lucas (Act. XII, 1. 2. 20 — 23.)

23.) diese Begebenheiten sehr nahe an einander setzt; Herodes Agrippa starb aber, wie man zuverläßig weiß [15]), im vierten Regierungsjahre des Claudius d. h. im J. 44. aer. dionys. Folglich kann des Paulus zweite Reise nach Jerusalem (Act. XI, 30.) höchstens in den Anfang des Jahres 44. gesetzt werden. Denn des ältern Jacobus Hinrichtung kann nur in dem dionysianischen Jahre 43 oder muß gleich nach dem Anfange des Jahres 44 geschehen sein, weil Jacobus schon todt war, als Paulus und Barnabas mit der antiochenischen Collecte in Jerusalem ankamen, diese Beisteuer aber nicht eher eingetroffen sein kann, als sie nöthig war, nämlich in der Theuerung, die während der Zeit in Judäa herrschte, als Caspius Fadus und Tiberius Alexander Präsides über Syrien waren [16]), d. h. in den Jahren 44 bis 46. Mit Gewißheit läßt sich annehmen, daß gleich in der ersten Zeit dieser Theuerung die wohlhabenden Christen in Antiochien auf die Unterstützung ihrer leidenden Glaubensgenossen in Jerusalem bedacht waren; selbst Lucas giebt dieß zu verstehen, weil er berichtet, daß man auf die Prophezeihung eines gewissen Agabus, daß eine große Hungersnoth in Judäa ausbrechen werde, in Antiochien die Veranstaltung zur mildthätigen und hilfreichen Sammlung gemacht habe. Die Sache verhielt sich natürlicher Weise so: dieser Agabus und die andern, die mit ihm aus Judäa nach Antiochien gekommen waren, hatten die Nachricht mitgebracht, daß sich wegen eingefallenen Miswachses in Judäa eine große Noth befürchten lasse und schon gegenwärtig den Anfang genommen habe. Dieß, in religiöser Begeisterung vorgetragen, vermochte die in

Wohl-

Wohlstand und Ueberfluß lebenden Christen in Antiochien, sogleich eine Beisteuer zu sammeln und nach Jerusalem durch Paulus und Barnabas zu übersenden. Es kann also gar keinem Zweifel unterliegen, daß diese dem Paulus und Barnabas aufgetragene Reise gleich in den Anfang der in Judäa ausgebrochenen Theuerung fällt, und auf diese Weise läßt sich auch nur das passend erklären, was die Apostel Jesu dem Paulus und Barnabas bei ihrer Abreise empfalen: „daß sie der Armen eingedenk sein sollten", Gal. II, 10. Die Noth hatte erst begonnen und schien noch größer zu werden; es war also noch mehr auswärtige Unterstützung für die armen Christen in Jerusalem nöthig. Sie müssen auch von Antiochien aus noch weitere Unterstützung während dieser Theuerung erhalten haben, weil Paulus hinzusetzt: ὁ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι. In der Apostelgeschichte des Lucas ist dieß nur, wie so vieles andere, übergangen.

Die erste Reise Pauli (Act. IX, 26 ff.) geschahe drei Jahre nach seiner Bekehrung (Gal. I, 18.). Da nun seine Bekehrung nicht vor das J. 40 gesetzt werden darf, so kann diese Reise nicht vor dem Jahre 43 geschehen sein; man kann sie aber auch nicht später setzen; denn im J. 44 war Paulus schon zum zweiten Male in Jerusalem (Act. XI, 30.). Fällt also die erste Reise in das J. 43, so muß die Bekehrung Pauli gerade in das J. 40 gesetzt werden. Da es sehr natürlich ist, daß Paulus die Reise nach Damaskus zu einer schönen und warmen Jahreszeit vorgenommen hat, so geschah sie vermuthlich in den zwei ersten Monathen

des J. 44, nämlich in der Zeit zwischen dem Früh- und Spatregen. Diese Vermuthung bestätiget sich auch daraus, daß Paulus auf der Reise mit seinen Gefährten von einem Gewitter überfallen wurde. Fällt also die Bekehrung Pauli in die ersten Monathe des Jahres 40, so fällt seine erste Reise nach Jerusalem (Act. IX, 26 ff.) in die ersten Monathe des Jahres 43. Denn ob man gleich das ετη τρια Gal. I, 18. nicht ganz arithmetisch zu nehmen gezwungen ist, so können doch gerade genau drei Jahre zwischen der Bekehrung des Apostels und dieser Reise verstrichen sein; denn es läßt sich auch hier voraussetzen, daß Paulus schönes und warmes Wetter zur Reise gewählt habe. Paulus blieb nur 2 Wochen in Jerusalem und begab sich über Syrien in sein Vaterland Cilicien. Zwischen der ersten Reise und der zweiten, welche, wie wir gezeigt haben, in den Anfang des J. 44 gesetzt werden muß, bleibt also ein Zeitraum von einem vollen Jahre, und im Laufe desselben kann sich alles, was von Act. IX, 32. bis XII, 2. erzählt ist, gar wohl ereignet haben [17]). Mithin fällt Pauli zweite Reise nach Jerusalem (Act. XI, 30.) vier Jahre nach seiner Bekehrung.

Aber wie? die zweite Reise hat ja Paulus nach Gal. II, 1. vierzehen Jahre nach seiner Bekehrung gemacht? Allerdings, wenn die Lesart δια δεκατεσσαρων ετων richtig ist; allein es ist mehr als ein Grund vorhanden, Statt dessen δια τεσσαρων ετων zu lesen. Denn a) wer kann es nur im geringsten glaub-

lich finden, daß der rasche und feurige Paulus über zehen Jahre unthätig in Tarsus (Act. IX, 30. XI, 25.) geblieben sein sollte? Man nimmt gewöhnlich an, daß er seinem Gewerbe ruhig obgelegen hätte; allein da Paulus schon in Damaskus gleich wenige Tage nach seiner Bekehrung angefangen hatte, Christum zu lehren, und bloß aus Eifer für die neue Religion die Reise nach Jerusalem zu den Aposteln gemacht hatte, so läßt sich nicht zweifeln, daß ihn sein Entschluß schon itzt zum Herold der neuen Lehre bestimmt hatte. Allerdings mag er itzt schon den Grund zu den cilicischen Gemeinen gelegt haben, welche Act. XV, 41. erwähnt werden, ohne daß im Vorhergehenden ihre Gründung angegeben ist; aber dazu hatte er keine Zeit von zehen Jahren nöthig. b) Eben so unglaublich ist es, daß Barnabas, welcher den Paulus bei seiner ersten Reise nach Jerusalem kennen gelernt und freundschaftliche Verhältnisse mit ihm angeknüpft hatte (Act. IX, 27.), erst nach zehen Jahren an Paulus gedacht und ihn von Tarsus nach Antiochien herüber geholt habe (Act. XI, 25.). c) Die Gemeine zu Antiochien wurde durch einige nach der Steinigung des Stephanus aus Jerusalem geflüchtete Christen (Act. VIII, 2.) gestiftet (Act. XI, 19 ff.); sie tauften anfänglich bloß geborne Juden, etliche von ihnen nahmen auch geborne Heiden in die Religionsgemeinschaft auf, und deshalb wurde Barnabas nach Antiochien gesendet (Act. XI, 22.), von wo aus er nach Tarsus hinüberreisete und den Paulus mitbrachte. Das sollte nun, da die Steinigung des Stephanus ein Paar Jahre früher fällt, als die Bekehrung Pauli, erst 15 oder 16 Jahre nach der nach Stephanus

nus Tod begonnenen Verfolgung der Jerusalemischen Christen geschehen sein? Damals waren die aus Jerusalem Geflüchteten schon längst wieder zurückgekehrt. Nimmt man aber Gal. II, 1. die Lesart *δια τεσσαρων ετων* an, so ergiebt sich eine Zwischenzeit von etwa 5 oder 6 Jahren; und diese ist bloß der Sache angemessen; denn viel früher trat die allgemeine Ruhe in Jerusalem nicht ein, länger hat aber die Verfolgung auch nicht gedauert, wenn man selbst das Höchste annimmt. d) Nach dem Chronicon Paschale müssen wirklich einige Manuscripte die Lesart *δια τεσσαρων ετων* gehabt haben, weil in demselben diese Reise Pauli nach beiden Lesarten berechnet wird. Läßt sich auch aus der unten [18]) befindlichen Stelle des Chron. Pasch. deutlich ersehen, daß der damalige Textus receptus schon die Lesart *δια δεκατεσσαρων ετων* hatte; so läßt sich doch daraus die Ursprünglichkeit dieser Lesart nicht beweisen. Durch Zufall hatte sie nur aus den meisten Handschriften die ächte Lesart *δια τεσσαρων ετων* verdrängt. Sie kann auch bloß durch Zufall entstanden sein. Es kann, wie Semler [19]) muthmaßet, ein Abschreiber das Zahlzeichen Δ (quatuor) als eine Wortabbreviatur (von *δεκα*) angesehen haben und dieses Wort schrieb er aus. Diese Abschrift wurde in der Folge wieder von einem andern copirt, welcher aber auch zugleich eine andere Handschrift gebrauchte. Denn daß manche Abschreiber mehrere Originale vor sich gelegt, den Text beider mit einander verschmolzen und bisweilen zwei Lesarten mit einander verbunden haben, ist eine unter den Kritikern des Neuen Testaments allgemein bekannte Sache. Dieser zweite Abschreiber hatte also ein Manuscript, worin

fehlerhaft δια δεκα ετων ausgeschrieben war; sein anderes Manuscript hatte aber die ursprüngliche Lesart δια δ' ετῶν. Durch eine willkührliche Combination schrieb er nun δια ιδ' (δεκατεσσαρων) ετων. Doch kann auch die Lesart δεκατεσσαρων aus II Cor. XII, 2. entstanden sein. Hier erzählt Paulus, daß er προ ετων δεκατεσσαρων eine αποκαλυψις in einer Ekstase gehabt habe. Im Brief an die Galater sagt nun Paulus, daß er die Reise (II, 1.) zu Folge einer erhaltenen Offenbarung (κατα αποκαλυψιν) gemacht habe. Ein Abschreiber des Briefes an die Galater hatte eine dunkle Reminiscenz jener Stelle im 2ten Briefe an die Korinthier; aber sie war nicht richtig. In seinem Gedächtnisse verwechselte sich das προ δεκατεσσαρων ετων mit δια δεκατεσσαρων ετων. Ohne sich die Mühe zu geben, nachzuschlagen, verbesserte er nun das τεσσαρων in δεκατεσσαρων, weil er voraussetzte, daß Paulus an beiden Stellen von einer und derselben αποκαλυψις spreche. — Kann man nun mit Recht annehmen, daß in den alten Zeilen Gal. II, 1. die varietas lectionis δια δεκατεσσαρων ετων und δια τεσσαρων ετων vorhanden war, so läßt sich also sehr wohl erklären, wie aus der Lesart δια τεσσαρων ετων die andere Lesart δια δεκατεσσαρων entstanden sein könne; aber die Erklärung des Ursprungs der Lesart δια τεσσαρων ετων aus der Lesart δια δεκατεσσαρων ετων ist ungleich schwerer. Dieser Umstand spricht daher, nach einer bekannten kritischen Regel, ebenfalls für die Ursprünglichkeit der Lesart τεσσαρων. Man könnte noch hinzufügen, daß die Berechnung der vierzehen Jahre [20]) mit mehr Schwierigkeiten verbunden ist, als die

Be-

Berechnung der vier Jahre. Allein in der Kritik haben solche Argumente kein Gewicht, weil sie den Kanon aufstellt, daß die schwerere Lesart der leichteren vorzuziehen sei. Es hat auch ohne dieses Argument eine große Wahrscheinlichkeit (und mehr kann man in solchen Fällen nicht verlangen), daß *δια τεσσαρων ετων* gelesen werden müsse. Folglich fällt des Paulus zweite Reise nach Jerusalem (Act. XI, 30. XII, 25. Gal. II, 1.) in das vierte Jahr nach seiner Bekehrung[21]), mithin in das Jahr aer. vulg. 44.

Bis zu diesem Zeitpuncte kommt Paulus in der Apostelgeschichte immer unter dem Namen Saulus vor; ja noch etwas weiter hinaus, wo wir ihn schon auf seiner ersten Missionsreise finden. Denn als er und Barnabas, nebst dem Johannes Marcus, welchen sie von Jerusalem als Begleiter mitgenommen hatten, wieder in Antiochien angekommen waren (XII, 25.), so wurden sie von der antiochenischen Gemeine auserlesen, die Länder Kleinasiens als Glaubensherolde zu bereisen (Act. XIII, 1 — 5.). Sie traten beide mit einander in Begleitung des Marcus die Reise an und schifften sich zu Seleucia nach Cypern ein, wo sie in der Hauptstadt Salamis in den Synagogen der Juden das Evangelium verkündigten (Act. XIII, 5.). Von da begaben sie sich in die Stadt Paphos, wo Paulus den Proconsul Sergius Paulus zu einem Jünger des Herrn machte (Act. XIII, 6 — 12.). Unmittelbar hierauf gebraucht nun Lucas den Namen Saulus nicht mehr, sondern beständig den Namen Paulus. Es ist daher gar nicht unwahrscheinlich, daß Saulus seinem vornehmen Zöglinge zu Ehren,

ren, was schon die Meinung des Hieronymus [22]) gewesen ist, den wenig veränderten Namen Παυλος angenommen hätte. Indessen kann der Apostel diese Namensveränderung doch schon auch bei seinem Uebertritte zum Christenthume vorgenommen haben. Es war bei den Juden nicht ungewöhnlich, merkwürdige Epochen des Lebens durch Namensänderung auszuzeichnen. Warum Saulus gerade den Namen Παυλος gewählt hat, könnte die Ursache entweder in der Aehnlichkeit dieses Namens mit Σαυλος, oder vielleicht auch in der Etymologie (παυλος = παυρος, das lat. paulus, gering, unbedeutend) gesucht werden dürfen; denn der Apostel betrachtete sich immer im Bewußtsein seines vorherigen feindseeligen Benehmens gegen die Anhänger der Lehre Jesu als ein unwürdiges, geringes Mitglied der Gemeine des Herrn, nannte sich einmal ελαχιστον των Αποστολων, ὁς ουκ ειμι ἱκανος καλεισθαι Αποστολος (I Cor. XV, 9.), ja unmittelbar vorher (v. 8.) nannte er sich sogar εκτρωμα. Demnach hätte also Saulus aus Bescheidenheit und Demuth diesen Namen nach seinem Uebertritte zum Christenthume angenommen. Bis er und andere sich an den neuen Namen ausschlüßlich gewöhnten, blieb natürlich der ältere Name nicht ausser Gebrauch, und daher mag es kommen, daß Lukas in der Apostelgeschichte zu Folge der schriftlichen Quellen, aus welchen er seine Geschichtserzählung schöpfte, noch eine geraume Zeit über die Bekehrung des Apostels hinaus den Namen Σαυλος von demselben gebraucht. Am wenigsten Beifall verdienen die, welche glauben, der Apostel habe sich durch den Namen Παυλος als den ehemaligen Christenverfolger Σαυλος unkenntlich machen wollen.

len. In dieser Absicht hätte er ohnfehlbar keinen Namen gewählt, der durch seinen ähnlichen Laut gleich an den unter den Christen verhaßten Namen Σαυλος erinnert hätte. Eben so wenig läßt sich annehmen, daß der Apostel schon bei seiner Beschneidung die zwei Namen Σαυλος und Παυλος erhalten hätte; denn solche Paronomasien pflegt man immer in den Eigennamen zu vermeiden. Eben so unwahrscheinlich ist es, daß der Apostel der Gewohnheit mancher Juden, ihre Namen etwas umzubeugen, wenn sie unter andere Völker kamen, gefolgt wäre; denn er war ja im Auslande unter Heiden geboren.

Von der Insel Cypern setzten Paulus und Barnabas nach Kleinasien über, Marcus aber reisete von da nach Jerusalem zurück (XIII, 13.). Jene durchreiseten Pamphilien, Pisidien und Lycaonien und trugen in den größern Städten dieser Provinzen die Lehre von Jesus dem Messias vor (XIII, 14 — XIV, 20.). Ihre Vorträge fanden bei vielen Eingang, sie gründeten christliche Gemeinen, und setzten denselben Aelteste (πρεσβυτεροι) vor (XIV, 23.). Zuerst wandten sie sich an die Juden und die Heidenproselyten (φοβεμενοι τον Θεον XIII, 17. — σεβομενοι προσηλυτοι XIII, 43.), und lehrten an den Sabbaten in den Synagogen; den Heidenproselyten gaben sie aber auch in den Wochentägen an andern Orten Unterricht (XIII. 42.). Dieß trug vielleicht auch etwas dazu bei, daß sie wenige Juden für die neue Lehre gewannen und an manchen Orten Widerstand unter ihnen fanden, ja sogar in Lebensgefahr kamen. Diese Vorträge an die Heidenproselyten

schei-

scheinen sie auf freien Plätzen gehalten zu haben; daher sie auch wirkliche Heiden zu Zuhörern bekamen, und einmal von ihnen zu Lystea in Lycaonien sogar für zwei auf der Erden erschienene Götter gehalten wurden und die Ehre eines feierlichen Opfers erhalten sollten (XIV, 11 ff.). Dießmal gieng ihre Missionsreise nicht weiter als bis Derbe in Lycaonien (XIV, 20.), von wo aus sie die Rückreise über Lystea, Iconien, Antiochien in Pisidien, und Perge in Pamphilien antraten. Zu Attalien schifften sie sich ein, fuhren nach Syrien hinüber und trafen wieder in der Hauptstadt dieses Landes, Antiochien, ein (XIV, 21—26.). Wie lange diese Reise gedauert habe, wird in der Apostelgeschichte nicht angegeben; aber sie muß mehr als ein Jahr gedauert haben. Denn es gehörte in jeder Stadt, wo sie lehrten, Zeit dazu, bis sie so viel Anhänger der neuen Lehre sammelten, um ordentliche Gemeinen gründen und organisiren zu können. Von ihrem ersten Aufenthalte in Iconium wird ausdrücklich gesagt, daß er eine ziemliche Zeit (χρονος ἱκανος XIV, 3.) gedauert habe. In den andern Städten war ihr Aufenthalt auch gewiß nicht kurz, und sie beschränkten sich keineswegs bloß auf die von Lucas genannten Städte, sondern besuchten auch die umliegenden Ortschaften (XIV, 6.).

Paulus und Barnabas blieben nun eine beträchtliche Zeit (χρονος ουκ ολιγος Act. XIV, 28.) in Antiochien. Während derselben kamen Christen und Juden dahin und behaupteten, daß die heidnischen Uebergänger zum Christenthum beschnitten werden und nach dem mosaischen Gesetze leben müßten (Act. XV, 1.). Paulus und Barnabas, welche auf ihrer ersten Missions-

sionsreise bei der Aufnahme von Heidenproselyten in die christliche Religionsgemeinschaft nicht nach diesem Grundsatze gehandelt, sondern eine vollkommene Freiheit von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes gelehrt hatten, setzten sich mit aller Kraft gegen diese Neuerung. Allein da es auch in Antiochien strenge Judenchristen gab, so konnten sie nicht durchdringen. Es blieb nichts anders übrig, als Abgeordnete zu den Aposteln und Vorstehern der Gemeine zu Jerusalem zu senden, und denselben diese Streitfrage zur Entscheidung vorzulegen. Paulus, Barnabas und einige andere, wahrscheinlich von der entgegengesetzten Parthei, wurden zu diesen Abgeordneten ernannt und trafen in Jerusalem ein (Act. XV, 2 — 4.). Hier erhoben sich auch gleich Glaubige aus der Pharisäer-Sekte, und behaupteten, daß heidnische Uebergänger zum Christenthum die Beschneidung erhalten und zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verbindlich gemacht werden müßten (Act. XV, 5.). Die in Jerusalem damals anwesenden Apostel traten mit den Aeltesten der Gemeine in eine Versammlung zusammen. Es muß von einigen überstreugen Eiferern sogar die Aufnahme von Nichtjuden in den neuen Religionsverein für unbefugt erklärt worden sein, weil so wohl Petrus, als auch Jacobus in ihren Reden (Act. XV, 7 — 11. 13 — 21.) davon ausgehen, daß es dem Willen Gottes gemäß sei, auch gebornen Heiden den Zutritt zum Bekenntnisse des Evangeliums zu gestatten. Petrus sprach für eine gänzliche Befreiung der Heidenchristen von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes, Jacobus aber nur für eine beschränkte. Er hielt es nämlich für nöthig, von den

Glau-

Glaubigen aus dem Heidenthume zu verlangen, daß sie sich des Genusses vom Götzenopferfleisch (αλισγηματα των ειδωλων v. 20., wofür v. 28 das bestimmtere ειδωλοθυτα stehet), besonders bei Opfermalen, sodann der Hurerei, des Fleisches von erstickten Thieren und des Blutes enthalten sollten. Das waren nämlich die Hauptgreuel, welche die Juden an den Heiden verabscheueten. Diese Meinung des Jacobus gieng auch durch und genau nach derselben wurde der Beschluß der Versammlung abgefaßt, welchen Paulus und Barnabas, und Judas Barsabas und Silas, die Abgeordneten der Jerusalemischen Gemeine, nach Antiochien überbrachten (22—32.). Das Jahr, in welches diese Reise fiel, ist zwar in der Apostelgeschichte nicht angegeben; doch kann man sie mit Wahrscheinlichkeit in den Anfang des J. 52 setzen; denn nach einem Aufenthalte in Antiochien, der kein volles Jahr gedauert haben kann [23]), und während dessen Petrus nach Antiochien kam (Gal. II, 11 ff.), trat Paulus seine zweite Missionsreise an, und wird spätestens gegen das Ende des J. 53 zu Korinth gefunden (Act. XVIII, 1 ff.); bis er aber dahin gelangt sein konnte, mußte etwas über ein halbes Jahr verstrichen sein. Während nämlich Barnabas in Gesellschaft des Evangelisten Marcus eine eigene Missionsreise unternahm und sich nach Cypern einschiffte, giengen Paulus und Silas zu Land durch Syrien, Cilicien und Lycaonien nach Derbe und Lystra. Bei der Gemeine dieser Stadt fand Paulus einen fähigen Jüngling, den Timotheus, und nahm ihn zu seinem Begleiter auf. Ueberall, wo bei den Gemeinen auch Heidenchristen waren, gab Paulus das apostolische Decret (Act. XV, 23.) ab, ohnerachtet er selbst wegen der

über-

überstrengen Judenchristen, die er in Lystra fand, sich genöthiget sahe, den Timotheus, der nach väterlicher Abkunft ein Heide war, zu beschneiden (Act. XV, 37 — XVI, 5.). Von Lystra setzte Paulus seine Reise durch Phrygien und Galatien, in welchem letztern Lande er vornehmlich gute Aufnahme fand, nach Troas in Mysien fort (v. 6 — 8.), wo Lucas zu der Reisegesellschaft kam. Die Nähe der europäischen Küste erregte in Paulus's Seele die Begierde, nach Macedonien überzusetzen; er schiffte sich auch mit seinen Begleitern ein, hielt während der Nacht an der Insel Samothrace an und stieg des andern Tags zu Neapolis ans Land. Von da aus begab er sich landeinwärts mit seinen Begleitern nach Philippi, wo eine christliche Gemeine gegründet wurde (v. 9 — 12.). Paulus und Silas geriethen hier zuletzt nach starken Mishandlungen in das Gefängniß, erhielten jedoch auf die gemachte Entdeckung, daß sie römische Bürger seien, wieder auf eine ehrenvolle Weise ihre Freiheit, und wurden recht höflich ersucht, die Stadt zu verlassen (XVI, 13 — 40.). Sie zogen die Küste abwärts nach Amphipolis und Apollonia. Von hier schlugen sie sich aufwärts nach Thessalonich, weil dort eine jüdische Synagoge war. Hier fieng sich bald eine Christengemeine, vornehmlich aus den zahlreichen Heidenproselyten, zu sammeln an; allein die Verfolgungen, welche von den Juden dieser Stadt gegen Paulus erregt wurden, ließen ihn nicht länger als drei Sabbate bleiben, und zwangen ihn, mit Silas nach Beroen zu gehen (XVII, 1 — 10.). In dieser Stadt war auch eine Judensynagoge; Paulus lehrte darin, und fand viel Beifall unter den Juden.

Als

Als aber die Nachricht davon nach Thessalonich kam, so kamen gleich einige der dortigen jüdischen Eiferer hieher, und vertrieben den Paulus, der von einigen beroeischen Christen an die Küste geführt und zu Schiffe nach Athen gebracht wurde. Silas und Timotheus (vermuthlich auch Lucas) waren in Beroea geblieben, bis die den Paulus nach Athen begleitenden Beroeenser zurückkamen und ihnen den Befehl brachten, sich ebenfalls schleunigst dahin zu begeben (Act. XVII, 11—15.). Sie kamen auch bald nach Athen, wo Paulus auf sie wartete (Act. XVII, 16.); sie waren aber daselbst kaum bei ihm eingetroffen, als er den Timotheus, Silas (und Lucas) dringender Ursachen wegen wieder nach Macedonien, nemlich nach Thessalonich, zurücksendete (I Thess. III, 1—6.). Unterdessen gieng Paulus selbst von Athen weg, und begab sich nach Korinth, wo sich nach einiger Zeit auch wieder Timotheus, Silas (und Lucas) bei ihm einfanden (Act. XVIII, 5.). Bei seiner Ankunft in Korinth fand daselbst Paulus den Aquilas, einen Juden aus Pontus, mit dessen Weibe Priscilla. Beide waren kurz vorher aus Italien angekommen; denn sie waren mit allen übrigen Juden durch ein Edict des Kaisers Klaudius aus der Stadt Rom vertrieben worden (Act. XVIII, 1. 2.). Paulus, entblößt von Hilfsquellen, mußte vor allem anderen für seinen Unterhalt sorgen, und dieß hatte ihn gleich in Bekanntschaft mit Aquilas gebracht; denn dieser war auch ein Zeltenmacher, und beide vereinigten sich nun mit einander, um sich durch ihre Händearbeit zu ernähren (Act. XVIII, 3.). Dieß giebt nun einen chronologischen Standpunct, um mit einiger

Ge-

Genauigkeit die Zeit der Ankunft des Paulus in Korinth, und zugleich rückwärts die Zeit des Beginns seiner zweiten Missionsreise zu bestimmen. Auch Suetonius [24]) gedenkt der von dem Kaiser Claudius befohlenen Verweisung aller Juden aus Rom, ohne aber zu sagen, in welchem Regierungsjahre des Claudius dasselbe geschehen sei. Gewöhnlich ist es, dieß Ereigniß in das Jahr 54 aer. vulg. zu setzen [25]); allein zu dieser Annahme hat man doch keine historischen Belege. Paulus ist nach dem Bericht des Lucas kurz nach der Ankunft des Aquilas und der Priscilla in Korinth eingetroffen, und diese haben doch zu ihrer Reise nach Korinth eine beträchtliche Zeit nöthig gehabt. Sie scheinen sich von Rom aus erst an einen andern Ort in Italien begeben zu haben; denn Lucas sagt nicht, daß sie gerade von Rom aus, sondern daß sie überhaupt von Italien aus in Korinth angekommen wären. Erwägt man nun die Langsamkeit der Seereisen in der alten Welt und welche Verzögerungen oft eintraten, bis man ein Schiff erhalten konnte, um an einen bestimmten Ort zu fahren, so würde, wenn die Verweisung der Juden aus Rom erst im J. 54 geschahe, die Ankunft des Aquilas in Korinth in eine Zeit herabfallen, wo Paulus schon in Korinth eingetroffen gewesen sein mußte; nach Lucä Bericht ist aber Paulus erst nach Aquilas daselbst angekommen. Um so mehr Gewicht erhalten daher die Gründe eines bekannten genauen und vorsichtigen historischen Forschers, welcher die Verweisung der Juden unter der Regierung des Claudius in das Jahr 52. zurück versetzt [26]). Wenn man annimmt, daß das Edict des Claudius zu Ende des Jahres 52. erschienen

ist,

ist, so läßt sich, wenn sich Aquila, nachdem er Rom verlassen hatte, zuerst in einer andern Stadt Italiens aufhielt und sich dann erst nach Korinth einschiffte, seine Ankunft in Korinth ohne alle Schwierigkeiten in die Mitte des J. 53 setzen. Bald darauf traf auch Paulus in dieser Stadt ein, ob gleich einige Wochen darnach? läßt sich aber aus dem Worte προσφατως, welches Lucas Act. XVIII, 2. gebraucht, nicht mit Sicherheit folgern; denn diß kann ein eben so laxer Ausdruck sein, als wie die allermeisten allgemeinen Zeitbestimmungen des Lucas in der Apostelgeschichte sind. Folglich läßt sich ohne Anstand die Ankunft des Paulus zu Korinth in das Ende des J. 53 setzen.

Dieser erste Aufenthalt des Apostels Paulus in Korinth dauerte ein und ein halb Jahr. Anfänglich lehrte er an jedem Sabbat in der Synagoge, als er aber bei den Juden mit der neuen Lehre keinen Eingang fand, so schlug er seinen Lehrstuhl in dem Hause eines Heidenproselyten auf. Weil es auch in dieser Stadt eine große Menge von Heidenproselyten gab, so gelang es ihm, ohnerachtet er von den Juden bei dem Proconsul Gallion als ein falscher Religionslehrer angeklagt wurde, dennoch, eine sehr zahlreiche Christengemeine zu sammeln (Act. XVIII, 4 — 17.).

Von Korinth reisete Paulus über Ephesus, wo er sich nur wenige Tage aufhielt und nur einen einzigen Vortrag in der dortigen Synagoge hielt, nach Cäsarea in Palästina, von wo er sich nach Jerusalem begab und nach kurzem Aufenthalte daselbst nach Antiochien zurückkehrte (Act. XVIII, 18 — 23.).

Diese

Diese Zurückkunft Pauli in Antiochien fällt um die Mitte des J. 55. Nicht lange (χρονον τινα) hielt er sich daselbst auf, sondern trat gleich seine dritte Missionsreise an (Act. XVIII, 23.). Sein Vorsatz war, in der kürzesten Zeit nach Ephesus zu kommen, weil er bei seinem kurzen Besuche dieser Stadt voraus gesehen hatte, in derselben viel für das Christenthum bewirken zu können. Deswegen reisete er durch Gallatien und Phrygien, ohne sich irgendwo aufzuhalten (καθεξης Act. XVIII, 23.), nahm von da den Weg durch die obern Länder (ανωτερικα μερη Act. XIX, 1.) Kleinasiens, und traf zu Ephesus ein, wahrscheinlich zu Ende des Jahres 55. Dießmal blieb er zwei Jahre und drei Monathe in Ephesus, während welcher Zeit er aber wahrscheinlich kleine Landreisen in die zunächst gelegenen kleinasiatischen Städte, wohl auch kurze Seereisen, vielleicht auf Creta und andere Inseln des Archipelagus, gemacht hat. Durch einen fürchterlichen Volkstumult, welchen der Goldarbeiter Demetrius erregt hatte, wurde endlich Paulus genöthiget, Ephesus zu verlassen (Act. XIX, 23 — XX, 1.). Dieß geschahe vor Ostern im Jahr 58 (I Cor. XVI, 8. vergl. V, 7. 8.). Weil Paulus wegen einer für die armen Christen in Jerusalem zu sammelnden Beisteuer schon länger eine Reise nach Macedonien im Sinne hatte, so nahm er nun auch über Troas den Weg dahin, und von Macedonien gieng er westlich nach Hellas und hielt sich zu Korinth drei Monate auf. Seine Absicht war nun, die eingesammelte Beisteuer nach Jerusalem zu überbringen; wegen der Nachstellungen der Juden mußte er aber die Reise über Macedonien machen. Zu Neapolis schiffte er

er sich mit Lucas und Sopater ein, und fuhr nach Troas hinab, wo er sich acht Tage aufhielt und Timotheus und andere noch in seine Begleitung kamen. Zu Aussus bestieg er wieder sein Schiff, ließ bei Miletos anhalten, um sich mit den Vorstehern der ephesinischen Gemeine zu besprechen, stieg endlich zu Cäsarea in Palästina an das Land und traf einige Zeit nach dem Pfingstfest zu Jerusalem ein (Act. XX, 3 — XXI, 15.). Das war [27]) im Jahr 58. Kaum war aber Paulus ein Paar Wochen in Jerusalem, so wurde er in dem Tempel verhaftet, von den Römern der Volkswuth entrissen, und als Gefangener nach Cäsarea gebracht, wo er von dem Procurator Felix verhört, aber ohnerachtet seine Ankläger nichts gegen ihn aufbringen konnten, nicht in Freiheit gesetzt, sondern noch als Gefangener seinem Amtsnachfolger Festus übergeben wurde. Doch wurde Paulus in seiner zweijährigen Gefangenschaft in dieser Stadt leidentlich gehalten. Der Evangelist Lucas war bei ihm (Act. XXI, 16 — XXVI, 32.). Da Paulus sah, daß er keine Gerechtigkeit fand, so appellirte er als römischer Bürger an den Kaiser. Dadurch entzog er seinen Proceß der Willkühr des geldgierigen Procurators, und es wurden von diesem die Anstalten getroffen, den Paulus nach Rom zu schaffen. Die Reise wurde angetreten; Paulus wurde von dem Evangelisten Lucas und von Aristarchus begleitet. Die Abfahrt geschahe, als gerade ein jüdisches Fasten (Act. XXVII, 9.) darauf eintrat und die Pleiaden noch nicht untergegangen waren; allem Ansehen nach wurde also die Reise im Monat October des Jahres 60 begonnen. Da nun die Abreise Pauli gleich nach

nach dem Amtsantritt des Festus geschahe, und seine Gefangenhaltung in Cäsarea zwei Jahre dauerte, so läßt sich hier vielleicht ein chronologischer Standpunct finden, um darnach zu prüfen, ob in dem Vorhergehenden sowohl die Zeit der Ankunft Pauli in Jerusalem, als die Zeit seiner Abfahrt nach Rom richtig angegeben sei.

Felix war im 12ten Regierungsjahre des Claudius oder im J. 52 aer. vulg. zum Procurator über Judäa, Samaria, Galiläa und Peräa ernannt worden [28]. Seine Abberufung fällt in die Regierung des Kaisers Nero, und zwar in den Zeitpunct, als noch sein Bruder Pallas Nero's Günstling war. Denn so wie Felix abberufen und Festus an seine Stelle getreten war, so reiseten vornehme Juden nach Rom, um den Felix wegen der während seiner Amtsführung verübten Ungerechtigkeiten zu verklagen. Er wäre auch zur Strafe gezogen worden, wenn ihn nicht sein Bruder Pallas, der damals bei Nero in großem Werthe und wohl gelitten war, durch eine Fürbitte gerettet hätte [29]. Nun berichtet Tacitus [30], daß Pallas endlich die Gunst des Nero verloren habe und daß er auf Befehl desselben unter dem Consulate des P. Marius Celsus und des L. Asinius Gallus umgebracht worden sei. Da dieses Consulat in das J. 62 aer. vulg. fällt, so darf also die Abberufung des Felix und der Amtsantritt des Festus nicht später als in den Anfang dieses Jahres, und Pauli Abreise von Cäsarea nach Rom nicht später als in den October dieses Jahres, und seine Ankunft und Verhaftung in Jerusalem nicht später als in die

te des J. 60 gesetzt werden. Das ist bei dieser Berechnung der äusserste Terminus ad quem. Nun wollen wir versuchen, den Terminus a quo zu finden. Als Paulus vor dem Felix verhört wurde, so sprach er zu demselben: ich weiß, daß du schon seit vielen Jahren (εκ πολλων ετων) der Gebieter dieses Volkes bist (Act. XXIV, 10.). Da nun Felix erst im Jahr 52 Procurator von Judäa wurde, so muß er damals, als Paulus gleich in der ersten Woche nach seiner Ankunft in Cäsarea (Act. XXIV, 1.) verhört wurde, wenigstens schon 6 Jahre Procurator gewesen sein. Folglich läßt sich Pauli Ankunft in Jerusalem mit der großen Collecte und seine Verhaftung füglich nicht vor das J. 58 aer. dionys. setzen. Sie scheint aber gerade in dieses Jahr gesetzt werden zu müssen, weil Paulus 2 Jahre in Cäsarea und hernach noch 2 Jahre in Rom in Gefangenschaft gehalten wurde. Das führt in das J. 62 herab. Weiter herab, etwa [51]) in das J. 64 läßt sich aber die Befreiung Pauli aus seiner ersten Gefangenschaft nicht setzen, also auch nicht seine Abreise von Cäsarea in das J. 62 und seine Verhaftung in Jerusalem nicht in das J. 58. Denn wäre Paulus im J. 64 bei der von Nero über die Christen verhängten Verfolgung noch in Rom gefangen gesessen; so wäre er ganz ohnfehlbar hingerichtet worden [52]). Paulus starb aber erst in späterer Zeit zu Rom. Nach seiner ersten Gefangenhaltung gelangte er wieder zu seiner Freiheit.

Im October des J. 60 segelte also Paulus nebst andern Gefangenen von Cäsarea ab. Ein Sturm überfiel das Schiff und dasselbe scheiterte an der Insel

Mal-

Malta (Μελιτη); auf dieser Insel mußten sie überwintern. Im Frühjahre des J. 61 kamen sie endlich zu Rom an, wo Paulus unter die Aufsicht des Commandanten der kaiserlichen Leibwache gestellt wurde. Er hatte aber keinen strengen Verhaft; durfte sich in der Nähe der Caserne der Prätorianer ein eigenes Zimmer miethen, und mußte sich nur gefallen lassen, immer einen Soldaten bei sich zu haben (Act. XXVII — XXVIII, 16.). In diesem Zustande blieb er zwei volle Jahre (διετιαν ὁλην XXVIII. 31.) und scheint sich selbst seine Freiheit gegeben zu haben, weil Lucas zwar zu verstehen giebt [53]), daß Paulus wieder frei geworden sei, aber nicht ein Wort von der Art und Weise sagt, wie er frei geworden sei. Da Paulus noch lebte, als er die Apostelgeschichte schrieb, so hielt er es natürlicher Weise für Paulus gefährlich, in einer in das Publicum ausgehenden Schrift etwas davon zu sagen.

Von Pauli Befreiung an werden die Nachrichten oder vielmehr die hin und wieder zerstreuet liegenden Notizen über ihn bis auf das letzte Jahr seines Lebens überhaupt genommen schwankend und unbestimmt; zum Theil sind sie auch unsicher oder ganz falsch. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er sich, bis er Gelegenheit fand, sich in ein anderes Land zu begeben, einige Zeit anderwärts in Italien aufgehalten hat. In dem während seiner Gefangenschaft in Rom geschriebenen Briefe an den Philemon giebt er diesem seinem Freunde das Versprechen, ihn, sobald er seine Freiheit erlangt haben würde, in Colossä zu besuchen (Philem. v. 22.). Hat Paulus, als er bald darauf wirklich frei wurde,

noch an dieses Versprechen gedacht, so müssen wir ihn nach seiner Abreise aus Italien in Kleinasien suchen. Es läßt sich auch glauben, daß sich der Apostel nach diesem Lande, wo er mehr als in jedem andern galt, gewandt habe. Ob er geraden Weges dahin gereist sei, oder die Reise über die Insel Creta, wie viele annehmen, gemacht habe, muß unentschieden gelassen werden. In jedem Fall muß angenommen werden, daß Paulus auf der Insel Creta war, wenn er auch vielleicht erst späterhin, von der kleinasiatischen Küste aus, dahin gekommen ist. Von Kleinasien aus muß Paulus auch Macedonien und Griechenland besucht haben. Schon die Nähe dieser Länder macht dieß wahrscheinlich, noch mehr aber der Umstand, daß Paulus in diesen Ländern beinahe eben so viele Freunde und Verehrer hatte, als in Kleinasien. Auch hat man noch einen andern Grund, zu glauben, daß der Apostel wenigstens Macedonien besucht habe; in dem nach Philippi während seiner römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefe giebt er bestimmt die Absicht zu erkennen, dahin zu kommen, so bald er seine Freiheit erlangt haben würde (Philipp. I, 25.). Man sieht also, daß in seiner Seele, während er in Rom gefangen gehalten wurde, der feste Vorsatz lag, vor allem bei wiedererlangter Freiheit jene Länder zu besuchen, welche der eigentliche Schauplatz seiner apostolischen Wirksamkeit gewesen waren, nämlich Kleinasien und das nahe liegende Macedonien und Griechenland. In seinen wahrscheinlich nach Beendigung seiner römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen kommen auch so viele Hindeutungen auf seinen Aufenthalt in diesen Ländern vor,

daß

daß man, wenn man nicht den Hypersceptiker machen will, nicht daran zweifeln kann.

Einige nehmen an, daß Paulus auch nach Judäa gereiset sei; allein das ist sehr unwahrscheinlich, weil Paulus befürchten mußte, von den Juden zum zweiten Male verhaftet zu werden. Noch mehr als unwahrscheinlich ist seine angebliche Reise nach Spanien [34]), Gallien und Britannien; denn es läßt sich bis auf das Todesjahr des Apostels nicht so viel Zeit gewinnen, welche zum Besuch dieser Länder erforderlich gewesen wäre. Es ist aber diese Sage allem Ansehen nach aus Rom. XV, 24. entstanden, nach welcher Stelle Paulus früher hin den Vorsatz gehabt hat, nach Spanien zu reisen. Weil man die Meinung faßte, der Apostel werde zu irgend einer Zeit diese heilsame Reise gewiß noch unternommen haben, so nahm man vom 4ten Jahrhunderte an diese Reise als wirkliche Thatsache an, und weil Gallien an Spanien gränzt und Gallien nur durch eine schmale See von Britannien getrennt ist, so dehnte man seine Reise auch auf diese Länder aus. Gewiß ist es, daß Paulus noch einmal nach Rom kam, daß er daselbst gefangen saß und endlich hingerichtet wurde. Ob Paulns freiwillig dahin gieng, etwa, wie einige vermuthen, um die von Nero stark bedrängten Christen daselbst zu trösten, oder ob er vielleicht als entlaufener Gefangener anderswo erkannt und verhaftet und nach Rom geliefert worden sei, ist unbekannt. Das letzte ist nicht unwahrscheinlich, wenn Paulus wirklich sich selbst aus seiner ersten Gefangenschaft befreiet hat. Petrus [35]) befand sich gerade

auch

auch zu Rom, und wurde ebenfalls verhaftet; dieser wurde an das Kreuz geschlagen, jener aber, weil er als römischer Bürger diese schimpfliche Todesart nicht erhalten durfte, enthauptet [36]. Der Tod beider Apostel fällt, wo nicht an einen Tag, doch in das nämliche Jahr, nämlich in das J. 67., als sich der Kaiser Nero in Griechenland befand und seine Günstlinge Helios und Polycletus die Reichsverwesung hatten [37]. Der Wirksamkeit nach ist Paulus der erste aller Apostel. Unsterblich hat er sich dadurch verdient gemacht, daß er dem Christenthume in seiner Ausbildung eine sich von dem Judenthume abwendende Richtung gegeben hat. Consequent zu handeln, lag in seinem Charakter; das hat er als Gegner und als Freund und Vertheidiger des Christenthums bewiesen. Nach seiner Bekehrung zeigte er sich beständig als den edelsten Menschen. Nur Eine schwache Seite zeigt er; er besaß etwas Eitelkeit und darum wird er in seinen Briefen bisweilen ruhmredig. Von seinen Briefen sind mehrere verloren gegangen [38]. Die noch vorhandenen machen den Kranz unter den neutestamentlichen Briefen aus. Sie sind mit viel Geist und Kraft geschrieben [39]; ob ursprünglich in griechischer Sprache, ist nicht ganz gewiß; denn es läßt sich auch annehmen, daß sie Paulus aramäisch dictirt und dann von einem seiner Begleiter, der im schriftlichen griechischen Ausdrucke geübter, als er, war, hat in das Griechische übersetzen lassen [40]. Wenn uns auch nicht das Glück zu Theil geworden wäre, noch von andern Aposteln und Evangelisten in unversehrter Gestalt Schriften zu besitzen, so ließe sich schon aus den paulinischen Briefen, die ebenfalls in unversehrter Gestalt

statt auf unsere Tage gekommen und nicht schon von Marcion [41]) corrumpirt worden sind, der christliche Lehrbegriff [42]) vollständig darstellen.

1) Spanheim *Diss. de conuersionis Paulinae epocha*, im 2ten Theil seiner Werke, S. 311 ff. Dessen *Hist. eccles. seculi I.* Thl. 1. s. Werke, S. 534. Witsii *Meletemata Leidd.* S. 34. Pearson *Annales Paulini.* Hal. Sax. 1713. 4.

2) Neuer Versuch über chronologische Standpuncte für die Apostelgeschichte und für das Leben Jesu von Süskind, in Bengels Archiv für die Theologie und ihre neueste Literatur, B. 1. St. 2. S. 303 ff.

3) Versuch über chronologische Standpuncte in der Lebensgeschichte Pauli, vom Herrn KR. Vogel, in Gablers Journal für auserlesene theologische Literatur, B. 1. St. 2. S. 243.

4) Weil Paulus, nachdem er sich nach seiner Bekehrung nach Arabien begeben hatte, wieder nach Damascus zurückgekehrt ist (Gal. I, 17.), so geht die gewöhnliche Meinung dahin, daß dem Paulus erst bei diesem zweiten Aufenthalt in Damascus die Act. IX, 23. erzählten Nachstellungen von den dasigen Juden mit Hilfe der Soldaten des Königes Aretas (II Cor. XII, 32. 33.) gemacht worden seien (s. Süskind, am a. O. B. 1. St. 2. S. 310.). Keil (Analekten der Theologie, B. 3. St. 1. S. 145 ff.) sucht dieß auch exegetisch zu erweisen. Er behauptet, die ἡμερας τινας (Act. IX, 19.) bezögen sich auf den kurzen Aufenthalt Pauli in Damascus nach seiner Bekehrung, während dessen ihm nichts zu Leide geschehen wäre; dagegen will Keil, daß die ἡμεραι ἱκαναι v. 23. seinen längern Aufenthalt in Damascus nach seiner Zurückkunft aus Arabien

bien (Gal. I, 17.) bezeichnen. „Siehet man nicht deutlich, schreibt Keil, daß zwischen jenen ἡμεραις τισι in v. 19. und diesen letztern ἡμεραις ἱκαναις des v. 23. nothwendig etwas in der Mitte gelegen haben müsse, da beides unmöglich von einem und demselben Zeitpuncte verstanden werden kann?" Ich vermag das nicht einzusehen. Die ἡμεραι τινες v. 19. können natürlicher Weise auf nichts anders als auf das v. 20. gleich folgende: και ευθεως εν ταις συναγωγαις εκηρυσσε τον χριστον bezogen werden. Lucas will nämlich sagen: Saulus war nach der Wiederherstellung seiner geblendeten Augen nur einige Tage unter den Jüngern des Herrn in Damascus, als er schon in den Synagogen anfieng, zu predigen, daß Jesus der Messias oder der Sohn Gottes sei. Diese ἡμεραι τινες stehen also in gar keiner Beziehung auf die ἡμεραι ἱκαναι v. 23. Diese begreifen den ganzen Aufenthalt Sauls in Damascus, jene ἡμεραι τινες mit eingeschlossen. Von der Reise Sauls nach Arabien und von seiner Zurückkunft in diese Stadt weiß Lucas gar nichts, oder beides war ihm entfallen. Er läßt denselben gleich von Damascus aus nach Jerusalem reisen v. 26. Ist das auch unrichtig, so hat doch Lucas darin Recht, daß dem Saulus gleich nach seiner Bekehrung von den Juden in Damascus Gefahren bereitet wurden. Das läßt sich auch weit eher denken; denn die Vorsteher der Judengemeine waren gewiß im voraus von dem Zwecke der Sendung Sauls unterrichtet, und läßt sich nun glauben, daß sie nicht aufgebracht worden wären, als dieser vermeintliche Inquisitor in ihre Synagogen kam und lehrte, Jesus sei der wahre Messias gewesen? Folglich muß die Bekehrung Sauls in den Zeitpunct gesetzt werden, als Damascus unter dem arabischen Könige Aretas stand.

5) Chronologie der Apostelgeschichte von F. C. Ch. Schmidt, in Keils und Tzschirners Ana-

Analecten der Theologie, B. 3. St. 1. S. 134 ff.

6) Süskind am angef. Orte, S. 314 ff.

7) Ioseph. *Antt. Iudd.* XVIII, 6, 3.

8) Vsserii *Annales Mundi*, S. 644. Damit trift beinahe Bengels (*Ordo tempp.* S. 212.) und Gablers (Neuestes theolog. Journal B. 2. S. 221 f.) Meinung zusammen. Sie setzen Pauli Bekehrung ein Jahr nach der Kreuzigung Christi und Gabler berechnet dasselbe also: Nach dem Chron. Alex. fällt Pauli 2te Reise nach Jerusalem (Gal. II, 1. 2.) in das 5te Jahr des Claudius, a. aer. vulg. 45; diese Reise ist aber 14 Jahre nach Pauli Bekehrung geschehen; zieht man nun 14 von 45 ab, so kommt man auf das J. 31 zurück, welches das erste Jahr nach Christi Tod ist; denn dieser fällt in das J. 30. der dionysischen Aere.

9) Schmidt am angef. Orte, S. 133 ff.

10) Vgl. auch Keils Gegenbemerkungen in den Analekten S. 145 ff.

11) Hugs Einleitung in die Bücher des N. Testaments, Thl. 2. S. 358 f.

12) s. oben in diesem Bande S. 2683.

13) Gal. I, 19. s. oben S. 2706.

14) s. oben S. 2707 f.

15) Ioseph. *Ant. Iud.* XIX, 8, 2.

16) Ioseph. *Ant. Iud.* XX, 2, 6. 5, 2. XIX, 9, 2.

17) Dem scheint zwar Act. XI, 26. zu widersprechen, wo gemeldet wird, daß sich Paulus und Barnabas ein ganzes Jahr in Antiochien aufgehalten hätten, erst hernach (v. 30.) wird aber gesagt, daß beide nach

nach Jersalem gesandt worden wären. Zwischen Pauli Abreise von Jerusalem (IX, 30.) und dessen Ankunft zu Antiochien mit Barnabas (XI, 25.) ist nun doch wenigstens auch ein Jahr verflossen, folglich kann Pauli zweite Reise nach Jerusalem (XI, 30.) wenigstens erst zwei Jahre nach der ersten Reise gemacht worden sein. Allein keinem genauen Exegeten kann es entgehen, daß Lucas des Paulus zweite Reise nach Jerusalem (XI, 30.) innerhalb des Jahres setzt, welches Paulus mit Barnabas in Antiochien zugebracht haben. Denn das εν ταυταις δε ταις ἡμεραις XI, 27. bezieht sich offenbar auf ενιαυτον ὁλον v. 25. und kann nicht heissen: nach dieser Zeit, sondern innerhalb oder während dieser Zeit. Hätte Lucas jenes sagen wollen, so hätte er ohnfehlbar geschrieben: μετα ταυτας δε τας ἡμερας. Folglich dient diese Stelle (XI, 26.) im Gegentheil zum Beweis meiner Behauptung, daß Paulus seine zweite Reise nach Jerusalem schon Ein Jahr nach seiner ersten Reise dahin gemacht habe. Paulus war wahrscheinlich kaum ein Paar Monate in seiner Vaterstadt Tarsus gewesen, als Barnabas daselbst eintraf und ihn nach Antiochien abholte. Ein volles Jahr hielten sie sich in dieser Stadt auf; während desselben überbrachten sie die Collecte nach Jerusalem. Natürlich muß diese commissorialische Reise nach Jerusalem am Ende dieses Jahres gemacht worden sein; ihr Aufenthalt in Jerusalem war, wie ich schon gezeigt habe, von kurzer Dauer; nach ihrer Zurückkunft von Jerusalem verließen sie sehr bald Antiochien, um Kleinasien zu bereisen (XIII, 1 ff.), folglich bezeichnet das ενιαυτον ὁλον (XI, 26.) die ganze Dauer des Aufenthalts des Paulus und Barnabas in Antiochien, nicht bloß die Zeit bis zu ihrer gemeinschaftlichen Reise nach Jerusalem. Mithin darf Pauli zweite Reise nach Jerusalem, selbst nach Lucä Bericht, nicht über Ein Jahr nach seiner ersten Reise

dahin

dahin gesetzt werden. Denn die Absendung des Barnabas nach Antiochien und dessen Reise von da nach Tarsus, um den Paulus abzuholen, fällt in die allernächste Zeit nach Pauli Abreise von Jerusalem.

18) *Chronicon Paschale. Cura et studio* Car. du Fresne. Venet. 1729. Fol. 186. (Edit. Paris. Fol. 233.) Υπ· Ασιατικȣ και Σιλανȣ Επι τȣτων των Υπατων ανηλθε παλιν εις Ἱεροσολυμα Παυλος· ὅθεν γραφει Γαλαταις περι ταυτης της αναβασεως ȣ̔τω· δια ιδ' ετων παλιν ανηλθον εις Ἱεροσολυμα· και ὁ ειπε παλιν, δηλονοτι ἑτερα εςιν αναβασις ἁυτη το ειπειν αυτον, δια ιδ' ετων, δοκει μοι τȣς χρονȣς των Αποςολων, τȣς απο της Αναληψεως αριθμειν αυτον. Απο γαρ της Αναληψεως τȣ Κυριȣ ἑως ταυτης της αναβασεως, πληρȣνται των Αποςολων ετη ιδ', μηνες ι. Και ει μη τȣτο δωμεν, ἑυρεθησεται ο χρονος αφ' ȣ (Παυλος) εβαπτισθη, και ανεβλεψεν, ὡς περιεχȣσιν ἁι Πραξεις, ετη δ', και τȣτο ȣ μονον καθως ἁι Πραξεις φερȣσιν, αλλα και Ιωσηπος λεγων, τρια ετη Κλαυδιȣ ζησαι τον Ἡρωδην· και ευθεως μετα την τελευτην Ηρωδȣ κληθηναι Παυλον και Βαρναβαν εις Αποςολην, τȣτεςι τεταρτȣ χρονȣ Κλαυδιȣ, ὡς και ἡ Πραξεις δηλȣσι. Schmidt (in Keils und Tzschirners Analecten, B. 3. St. 1. S. 138 f.) leugnet, daß in dieser Stelle etwas von der Lesart *δια τεσσαρων* enthalten sei. Freilich ist nicht ausdrücklich gesagt, daß einige Handschriften so läsen; aber der Verfasser setzt doch ganz offenbar diese Lesart bei seiner zweiten Berechnung der Reise Pauli Gal. II, 1. voraus. Er gehet von zwei verschiedenen Terminis a quo aus; einmal von der Himmelfart Christi, und wird dieser Standpunct angenommen, so paßt die Lesart *δια δεκατεσσαρων ετων*; dann von der Bekehrung Pauli, und dieser Standpunct trift mit der Lesart *δια τεσσαρων ετων* überein. Nichts kann einleuchtender sein, als

als daß hier die beiden Lesarten δια δεκατεσσαρων ετων und δια τεσσαρων ετων einander an die Seite gestellt werden. Ob die zweite aber nicht eine bloße Conjectur des Verfassers sei? Ich glaube es aus dem Grunde nicht, weil derselbe gewiß hinzu gesetzt haben würde, daß es bloß seine Conjectur sei. Auch Griesbach hält es für wahrscheinlich, daß das Chronikon für die Lesart τεσσαρων zeugt.

19) Semleri *Paraphrasis epist. Pauli ad Galatas*, Prolegg. S. 71 f.

20) Die ετη δεκατεσσαρα Gal. II, 1. wurden von jeher sehr verschieden berechnet. Im Allgemeinen findet schon eine Verschiedenheit theils in der Annahme des terminus a quo, theils des terminus ad quem Statt. Was insonderheit den terminus a quo betrifft, so giebt es drei verschiedene Berechnungsarten: a) aus der Note 18. enthaltenen Stelle des Chronicon Alexandrinum ersieht man, daß einige diese 14 Jahre von der Himmelfart Christi an gerechnet haben, und noch in den spätern Jahrhunderten haben dieß einige gethan. Allein daß diese apostolische Aere (χρονοι των Αποστολων), wie sie der Verfasser des Chronikon nennt, jemals gewöhnlich gewesen sei, läßt sich nicht erweisen. Auch paßt sie nicht in die Stelle Gal. II, 1., wo Paulus offenbar nach der Epoche seines eigenen Lebens rechnet, entweder von seiner Bekehrung oder von seiner ersten nachher nach Jerusalem gemachten Reise an. b) Mit Recht berechnen daher Aeltere und Neuere diese 14 Jahre von der Bekehrung Pauli an. Indessen ist es, c) an sich selbst betrachtet, eben nicht unmöglich, daß Paulus bei dem επειτα Gal. II, 1. von seiner ersten Reise nach Jerusalem oder von dem επειτα I, 18. ausgieng. Daher werden denn diese 14 Jahre Gal. II, 1. auch von der ersten Reise, welche Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung (Gal. I, 18.)

nach

nach Jerusalem gemacht hat, gerechnet. Dieß hat namentlich Keil in seinem Programm *de definiendo tempore itineris Pauli Hierosolymitani Gal. II, 1. 2. commemorati.* Lips. 1798. 4. gethan. Auf Gablers gründliche Gegenerinnerungen (Neuestes theol. Journal, B. 2. St. 2. S. 209 ff.) hat derselbe aber in der verbesserten Ausgabe dieses Programms (in Pott et Ruperti *Sylloge Commentatt. theoll.* B. III. S. 68 ff.) diese Berechnungsart aufgegeben und die Bekehrung Pauli zum Standpunct angenommen (s. Noch ein Paar Worte über die Reise Pauli nach Jerusalem Gal. II, 1. 2. von Keil, in Gablers Journal für auserlesene theologische Literatur, B. 3. St. 1. S. 5 ff.). — Was nun im Besondern den terminus ad quem betrifft, so sind zwei verschiedene Berechnungsarten bekannt: a) schon J. T. Maior (*Annotata ad Act. Apost.* Ien. 1647. 8.) hat (s. Gablers angef. Recension, S. 223.) unter der Gal. II, 1. erwähnten Reise des Paulus nach Jerusalem seine zweite Reise dahin, von welcher Lucas in der Apostelgeschichte K. XI, 30. berichtet, verstanden. Bis dahin sind also die 14 Jahre zu berechnen. Neuerlich hat Keil in den zwei schon angeführten Abhandlungen und vor kurzem erst in der Nachschrift zu Schmidts Chronologie der Apostelgeschichte (in Keils und Tzschirners Analecten der Theologie. B. 3. St. 1. S. 142 ff.) die meiste Mühe angewandt, die Richtigkeit dieses Calculs darzuthun. Die wichtigsten Einwendungen dagegen hat Herr Kirchenrath D. Vogel (Versuch über chronologische Standpuncte in der Lebensgeschichte Pauli, in Gablers Journal für auserlesene theologische Literatur, B. 1. St. 2. S. 241 ff.) gemacht. Indessen hat doch ausser andern, die sich beiläufig über diesen Streitgegenstand erklärten, einer

der

der neuesten Schriftsteller über die neutestamentliche Chronologie (Süskind: Neuer Versuch über chronologische Standpuncte für die Apostelgeschichte und für das Leben Jesu, in Bengels Archiv für die Theologie und ihre neueste Literatur, B. 1. St. 1. S. 157 ff.) ebenfalls die zweite Reise Pauli nach Jerusalem zum terminus ad quem angenommen. Wirklich stimmt auch das, was Paulus Gal. II, 1 ff. sagt, mehr mit dem Zwecke und den Umständen seiner zweiten als seiner dritten Reise nach Jerusalem zusammen. b) Sonst war es die herrschende Meinung, daß Gal. II, 1. die dritte Reise Pauli nach Jerusalem zum Apostelconvent Act. XV. verstanden sei; bis dahin müßten also die 14 Jahre gerechnet werden. Den besten Vertheidiger hat diese Meinung neuerlich an dem Hrn. KR. Vogel gefunden (in dem schon mehrmals angeführten Versuch über chronologische Standpuncte in der Lebensgeschichte Pauli, in Gablers Journal für auserlesene theol. Lit. B. 1. St. 2. S. 249 — 264.), und auch Schmidt (Chronologie der Apostelgeschichte, in Keils und Tzschirners Analekten rc. B. 3. St. 1. S. 128 ff.) ist ihr beigetreten, wiewohl bei diesem Gelehrten die dritte Reise Pauli (Act. XV.) die zweite heißt, weil er die bisher sogenannte erste Reise Pauli nach Jerusalem, von welcher Lucas Act. IX, 26 ff. erzählt, ausstreicht, und die wegen der Ueberbringung der antiochenischen Collecte gemachte Reise Act. XI, 30. für die erste hält. Daß dieß nicht angehe, habe ich schon oben bemerkt. Nach der gewöhnlichen Darstellung dieser Meinung ist sie vornehmlich mit der Schwierigkeit verbunden, daß angenommen werden muß, Paulus habe Gal. I. seine zweite Reise nach Jerusalem Act. XI, 30. übersprungen und nicht genannt. Indessen wenn man die gemeine Lesart δια δεκατεσσαρων ετων Gal. II, 1.

bei-

beibehalten müßte, so könnten wirklich diese 14 Jahre nicht anders berechnet werden, als bis zur dritten paulinischen Reise Act. XV., und diese chronologische Nöthigung würde über die erst genannte Schwierigkeit den Ausschlag geben und diese Meinung und Berechnungsart als die allein richtige darstellen. Denn würde man Gal. II, 1. die zweite Reise Pauli (Act. XI, 30.), welche nahe an den Tod des Herodes Agrippa oder das 4te Regierungsjahr des Claudius fällt, verstehen, so würde man, 14 Jahre zurückgerechnet, auf einen Zeitpunct kommen, wo Damascus noch nicht in der Gewalt des Königes Aretas war, und dieß würde der Fall selbst dann sein, wenn man, exegetisch unrichtig, die II Cor. XII, 32. 33. Act. IX, 23 — 25. erzählten Vorgänge in Damascus in die Zeit des zweiten Aufenthalts des Apostels in dieser Stadt nach seiner Zurückkunft aus Arabien setzte.

21) Wer es nicht von sich erlangen kann, zu glauben, daß die zweite Reise Pauli nach Jerusalem (Act. XI, 30. XII, 25. Gal. II, 1.) schon Ein Jahr nach seiner ersten Reise dahin (Act. IX, 26 ff. Gal. I, 18.) geschehen sei, der kann sich leicht dadurch helfen, daß er die 4 Jahre Gal. II, 1. nicht von Pauli Bekehrung, sondern von der ersten Reise an rechnet, was, exegetisch betrachtet, ganz und gar nicht unstatthaft ist. Paulus trat zum Christenthume über im J. 40. aer. vulg.; 3 Jahre darauf, also im J. 43. machte er seine erste Reise nach Jerusalem; nach einem zwei wöchentlichen Aufenthalte reisete er in seine Vaterstadt Tarsus ab; hier hatte er sich etwas über 3 Jahre aufgehalten, als er von Barnabas nach Antiochien abgeholt wurde. Von Antiochien aus machte er 4 Jahre nach seiner ersten Reise nach Jerusalem, also im J. 47. aer. vulg., seine zweite Reise in diese Stadt. Nach dieser Berechnungsart gewinnt man nun zwar allerdings mehr Raum für die zwischen Act. IX, 31. und XI, 30. erzählten

Be-

Begebenheiten; auch weiß ich nichts, was verböte, die zweite Reise Pauli in das J. 47. zu setzen. Denn obgleich die Hungersnoth eigentlich nur bis ans Ende des J. 46. dauerte, so waren ohne allen Zweifel die Christen in Jerusalem während der lange dauernden Theuerung so herabgekommen, daß sie auch beim Beginne wohlfeilerer Zeiten eine Geldunterstützung brauchen konnten. Aber bei dieser Darstellung der Sache bringt man noch mehr Unordnung in die Erzählung des Lukas hinein. Dieser Schriftsteller hätte nun des Paulus und Barnabas Ankunft in Jerusalem Act. XI, 30. über drei Jahre zu frühe gemeldet; auch müßte Petrus von seiner Reise in andere Länder Act. XII, 17. schon wieder in Jerusalem eingetroffen gewesen sein, weil Paulus mit ihm zu Jerusalem sprach (Gal. II, 10.). Indessen läßt sich das ohne Bedenklichkeit annehmen, und was die erste Schwierigkeit betrift, so führt selbst Lucas auf den Weg zu einer leichten Lösung derselben. Erst XII, 25. gedenkt er der Abreise des Paulus und Barnabas nach Antiochien, nachdem er schon die Verhaftung und Entfernung des Petrus und den Tod des Herodes Agrippa berichtet hatte. Hier, als am eigentlichen zeitgemäßen Orte, hätte er also erst der Ankunft des Paulus und Barnabas in Jerusalem gedenken sollen, was er unrichtig, der Sachverbindung folgend, per anticipationem schon oben K. XI, 30. gethan hatte. — Hieraus ergiebt sich also, daß man meiner Vorstellung von der zweiten Reise Pauli Gal. II, 1., die Lesart τεσσαρων angenommen, gar wohl diese Modification geben kann. Ich halte es aber eben nicht für nothwendig.

22) Hieronym. *Catal. s. v. Paulus: Quumque primum ad praedicationem eius Sergius Paulus, Proconsul Cypri, credidisset, ab eo, quod eum Christi fidei subjugarat, sortitus est nomen Paulus.*

23) Aus

23) Aus Act. XV, 36. scheint sich zwar zu ergeben, daß Paulus gleich einige Tage nach seiner Wiederankunft in Antiochien seine zweite Missionsreise angetreten habe. Allein das, was v. 35—40. erzählt wird, kann sich nicht in einigen Tagen ereignet haben; die Sache setzt einen Aufenthalt Pauli von mehreren Monaten voraus. Das *μετα τινας ἡμερας* v. 36. ist aber bei Lucas ein sehr vager Ausdruck. Weiter unten XVI, 12. läßt er auch den Paulus nur *ἡμερας τινας* in Philippi verweilen, und das, was Paulus in dieser Stadt that und ausrichtete, macht es gewiß, daß sein Aufenthalt in Philippi wenigstens einige Monate dauerte, wie denn hernach Lucas selbst von *ἡμεραις πολλαις* spricht (v. 18.).

24) Sueton. *in Claud.* c. 25. *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.* Nach Ammon (*Progr. super Sueton. Vit. Claud.* c. 25. Goett. 1813. 4.) sind diese auf einem Misverstand beruhenden Worte so zu verstehen, daß die Juden, von ihren politischen Messiaserwartungen irre geführt, unruhige Auftritte in Rom erregt hätten und deswegen aus der Stadt gejagt worden wären.

25) Michaelis Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes, Thl. 2. S. 1196.

26) Versuch über chronologische Standpuncte in der Lebensgeschichte Pauli, von Hrn. KR. Vogel, am a. O. S. 232 ff.

27) Süskinds Neuer Versuch über chronologische Standpuncte für die Apostelgeschichte rc. am a. O.

28) Ioseph. *Antt. Iudd.* XX, 7, 1.

29) Josephus (*Antt. Iudd.* XX, 8, 9.) erzählt, daß nach der Abberufung des Felix die vornehmsten Juden in Cäsarea nach Rom gereiset wären, um den-

selben wegen der Ungerechtigkeiten und Ungesetzlichkeiten, die er während seiner Administration hatte zu Schulden kommen lassen, bei dem Kaiser Nero zu verklagen. Es wäre ihm auch der Proceß gemacht worden, wenn nicht Pallas, der damals bei Nero in großem Werthe und wohl gelitten war, zu Gunsten des Felix, welcher sein Bruder war, ein kräftiges Fürwort eingelegt hätte.

30) Tacit. *Annall.* XIV, 64.

31) „Die Apostelgeschichte meldet, Paulus sei unter Felix in Jerusalem verhaftet worden, und nach Verlauf von 2 Jahren sei Festus an dessen Stelle gekommen (XXIV, 27.). Die Reise von des Felix Anklägern fand nach Josephus (*A. I.* XX, 8, 9.) Statt, als Festus bereits dem Lande vorstand. Setzt man seine Ankunft auch gegen das Ende des Jahres 61, und den Zeitpunct der Verhaftung des Apostels zwei Jahre früher, so fällt dieser gegen das Ende des Jahres 59. (Schmidt am a. O. S. 141.). Diesem nach fiele also die Abreise Pauli von Cäsarea gegen das Ende des J. 61. und seine Befreiung aus der römischen Gefangenschaft in das J. 64. Diese Berechnung hat das zum Grunde: Josephus erzählt in seiner Selbstbiographie (cap. 3.), daß er nach vollendetem 26. Jahre seines Lebens eine Reise nach Rom gemacht habe, um die Loslassung einiger Priester zu bewirken, die von Felix gefangen dahin geschickt worden waren. Josephus war nun aber geboren im ersten Regierungsjahre des Kaisers Caligula (cap. 1.), welches Jahr nicht, wie man gewöhnlich glaubt, dem J. 37. aer. dionys., sondern dem J. 36. entspricht. Rechnet man nun hiezu 26 Jahre, so hat also Josephus seine Reise nach Rom, um den Felix wegen der Verhaftung und Deportation einiger Priester zu verklagen, im J. 62. gemacht. Diese Berechnung ist allerdings richtig,

wenn

wenn man mit Schmidt annimmt, daß Josephus seine Reise nach Rom erst nach der Absetzung des Felix gemacht habe und daß sie zu gleicher Zeit Statt gefunden habe, als die Juden von Cäsarea Abgeordnete nach Rom gesandt hätten, um den abberufenen Felix bei dem Kaiser zu verklagen. In gleiche Zeit fiele auch Pauli Reise von Cäsarea nach Rom. Das ist schon längst von Mehreren angenommen worden, und Einige haben sogar geglaubt, Josephus wäre in Gesellschaft des Apostels Paulus auf dem nämlichen Schiffe von Cäsarea nach Rom abgesegelt, aus dem Grunde, weil Josephus ebenfalls erzählt, daß er auf seiner Reise Schiffbruch gelitten habe (Ott *Annotatt. in Fl. Ioseph.* in *Opp. Iosephi* T. II. *Edit. Haverc.* S. 314.). Allein es ist eine bloße Voraussetzung, daß Josephus diese Reise erst nach der Abberufung des Felix gemacht habe. Josephus selbst sagt davon kein einziges Wort; vielmehr läßt sich aus seiner Erzählung das Gegentheil schließen. Er nennt noch den Felix den Procurator des jüdischen Landes (cap. 3.) und hernach (cap. 4.) bemerkt er, daß er schon nach seiner (so schnell nicht erfolgten) Zurückkunft aus Rom unter den Juden die Anzeichen eines zu befürchtenden Aufruhrs gegen die Römer wahrgenommen habe. Er setzt also das Ende seiner Reise in eine von dem Anfange der aufrührerischen Bewegungen im jüdischen Lande noch ziemlich entfernte Zeit; folglich kann der Anfang seiner Reise nicht erst in das J. 61. fallen; mithin muß er diese Reise noch während der Procuratur des Felix angetreten haben.

32) Eichhorn, Schmidt u. a. lassen den Apostel Paulus schon in derjenigen römischen Gefangenschaft umkommen, von welcher das letzte Kapitel der Apostelgeschichte handelt, und welche von denjenigen, die noch eine nachfolgende Gefangenschaft desselben an-

 neh-

nehmen, gewöhnlich des Paulus erste römische Gefangenschaft genannt wird. Allein Eichhorn konnte diese Meinung nur auf Kosten des zweiten Briefes an den Timotheus, welchen er für unächt erklärt, durchführen. Wenn man nicht den alten Kirchenschriftstellern allen historischen Glauben absprechen will, so muß darauf bestanden werden, daß Paulus wieder frei wurde, nach einigen Jahren aber wieder in eine neue Gefangenschaft in Rom kam, und daß er erst in dieser als Märtyrer sein Leben verlor. Denn Eusebius schreibt in s. Kirchengeschichte B. 2. c. 22. wörtlich folgendes: Λȣκας δε ὁ τας πραξεις των Αποϛολων γραφῃ παραδȣς, εν τȣτοις κατελυσε την ἱϛοριαν, διετιαν ὁλην επι της Ρωμης τον Παυλον ανετον διατριψαι, και τον τȣ Θεȣ λογον ακωλυτως κηρυξαι επισημηναμενος, τοτε μεν ȣν απολογησαμενον, αυθις επι την τȣ κηρυγματος διακονιαν λογος εχει ϛειλασθαι τον Αποϛολων. δευτερον δ' επιβαντα τη αυτη πολει, τω κατ' αυτον τελειωθηναι μαρτυριω. εν ᾡ δεσμοις εχομενος την προς Τιμοθεον δευτεραν επιϛολην συνταττει, ὁμȣ σημαινων, την τε προτεραν αυτω γενομενην απολογιαν, και την παραποδας τελειωσιν· δεχȣ δη και τȣτων τας αυτω μαρτυριας· „εν τη πρωτη μȣ, φησιν, απολογια ȣδεις μοι παρεγενετο, αλλα παντες με εγκατελιπον· μη αυτοις λογισθειη. ὁ δε κυριος μοι παρεϛη και ενεδυναμωσε με, ἱνα δι' εμȣ το κηρυγμα πληροφορηθη και ακȣσωσι παντα τα εθνη· και ερρυσθην εκ ϛοματος λεοντος.“ σαφως δη παριϛησι δια τȣτων, ὁτι δη το προτερον, ὡς αν κηρυγμα το δι' αυτȣ πληρωθειη, ερρυσθη εκ ϛοματος λεοντος, τον Νερωνα ταυτη ὡς εοικε δια το ὠμοθυμον προσειπων· ȣκ ȣν ἑξης προσεθεικε παραπλησιον τι το, ρυσεται με εκ ϛοματος λεοντος· ἑωρα γαρ τω πνευματι την ὁσον ȣπω μελλȣσαν αυτȣ τελευτην· διο φησιν επιλεγων τω, „και ερρυσθην εκ

ϛοματος λεοντος" το, „ρυσεται με ὁ Κυριος απο παντος εργȣ πονηρȣ, και σωσει εις την βασιλειαν αυτȣ την επȣρανιον," σημαινων το παραυτικα μαρτυριον· ὁ και σαφεϛερον εν τη αυτη προλεγει γραφη φασκων· „εγω γαρ ηδη σπενδομαι, και ο καιρος της αναλυσεως μȣ εφεϛηκεν." νυν μεν ȣν επι της δευτερας επιϛολης των προς Τιμοθεον, τον Λȣκαν μονον γραφαντι αυτω συνειναι δηλοι· κατα δε την προτεραν απολογιαν, ȣτε τȣτον· ὁθεν εικοτως τας των Αποϛολων πραξεις επ' εκεινον ὁ Λȣκας περιεγραφε τον χρονον· την μεχρις ὁτε τω Παυλω συνην ἱϛοριαν ὑφηγησαμενος. ταυτα δε ἡμιν ειρηται, παριϛαμενοις ὁτι καθ' ἡν ὁ Λȣκας ανεγραψεν επι της Ρωμης επιδημιαν τȣ Παυλȣ, το μαρτυριον αυτω συνεπερανθη. εικος γετοι κατα μεν αρχας ηπιωτερον τȣ Νερωνος διακειμενȣ, ρᾳον την ὑπερ τȣ δογματος τȣ Παυλȣ καταδεχθηναι απολογιαν· προελθοντος δε εις αθεμιτȣς τολμας, μετα των αλλων και τα κατα των αποϛολων εγχειρηθηναι. Man hat vorgegeben, daß Eusebius bloß aus dem zweiten Briefe an den Timotheus auf eine **zweite** Gefangenschaft Pauli in Rom **geschlossen** habe; allein er gedenkt ja ausdrücklich einer alten Nachricht (λογος εχει) von dieser Sache. Zwar könnte dieser Ausdruck bloß auf eine unverbürgte Sage gedeutet werden; allein offenbar behandelt Eusebius diese Erzählung nicht so. Denn wenn er sagt: „Dieses habe ich erzählt, um damit darzuthun, daß Paulus nicht zur Zeit seines Aufenthalts in Rom, dessen Lucas gedenkt, als Märtyrer vollendet habe", so führt er ja aus dieser Erzählung einen Beweis und sieht sie als unbezweifelt an. Es liegt auch in dem Ausdrucke λογος εχει an sich keine Ungewißheit. Die Historiker bedienen sich oft laxer Formeln, ohnerachtet sie völlig beglaubigte Thatsachen berichten. So (um nur Ein Beispiel zu geben) bedient sich Xenophon von der Streitart

art der Perser, gegen welche er so oft gefochten hatte, der Worte: λεγεται δε και τους Περσας ψιλαις ταις κεφαλαις εν τω πολεμω διακινδυνευειν (Anab. Cyri I, 8, 6.). Wyttenbach und Weiske halten diese Worte mit Unrecht für eine Interpolation; dieses λεγεται war dem Xenophon eine geläufige Formel, s. I, 7, 7. u. anderwärts.

33) Lucas bedient sich XXVIII, 30. der Worte: εμεινε δε ὁ Παυλος διετιαν ὁλην εν ιδιω μισθωματι, και απεδεχετο παντας τους εισπορευομενους προς αυτον und schon Herr KR. Vogel (am ang. O. S. 241.) hat bemerkt, daß sich Lucas nicht hätte der Formen διεμεινε und απεδεχετο bedienen können, wenn Paulus damals, als er dieß schrieb, noch ein Gefangener gewesen wäre; hätte sich aber Pauli Gefangenschaft mit seinem Tode geendiget, so hätte das Lucas nicht unbemerkt lassen können.

34) Kein Schriftsteller aus den drei ersten Jahrhunderten thut der Reise des Paulus nach Spanien Erwähnung; im 4ten Jahrhunderte trifft man erst auf diese Sage; s. Ioh. Iust. Spier *Disp. historica et critica, qua testimonia patrum quinque priorum saeculorum de Pauli Apostoli itinere, in Hispaniam confecto, labefactantur.* Viteb. 1740. 4. Desselben *Historia critica de Hispanico Pauli Apostoli itinere.* Ibid. 1742. 4. — Weber *de verosimili Pauli in Hispania Martyrio.* Argentorat. 1787.

35) s. oben S. 2687 ff.

36) Euseb. *Hist. Eccles.* II, 25. Παυλος δη ουν επ' αυτης Ρωμης την κεφαλην αποτμηθηναι, και Πετρος ὡσαυτως ανασκολοπισθηναι κατ' αυτον ἱστορουνται. και πιστουται γε την ἱστοριαν ἡ Πετρου και Παυλου εις δευρο κρατησασα επι των αυτοθι κοιμητηριων προσρησις. ουδεν δε ἡττον και εκκλησιαστικος ανηρ Γαιος ονομα, κατα Ζεφυρινον Ρω-

Ρωμαιων γεγονως επισκοπον, ὁς δη Προκλω της κατα Φρυγας προισαμενω γνωμης εγγραφως διαλεχθεις, αυτα δη ταυτα περι των τοπων ενθα των ειρημενων Αποσολων τα ἱερα σκηνωματα κατατεθειται, φησιν, εγω δε τα τροπαια των Αποσολων εχω δειξαι. εαν γαρ θελησης απελθειν επι τον Βατικανον, η επι την ὁδον την ὠσιαν, ἑυρησεις τα τροπαια των ταυτην ιδρυσαμενων την εκκλησιαν. ὡς δε κατα τον αυτον αμφω καιρον εμαρτυρησαν, Κορινθιων επισκοπος Διονυσιος, εγγραψας Ρωμαιοις ὁμιλων, ὡσε πως παρισησιν. ταυτα και ὑμεις δια της τοσαυτης νουθεσιας, την απο Πετρου και Παυλου φυτειαν γεννηθεισαν Ρωμαιων τε και Κορινθιων συνεκερασατε· και γαρ αμφω και εις την ἡμετεραν Κορινθον φυτευσαντες ἡμας, ὁμοιως εδιδαξαν· ὁμοιως δε και εις την Ιταλιαν ὁμοσε διδαξαντες, εμαρτυρησαν κατα τον αυτον καιρον. και ταυτα δε ὡς αν ετι μαλλον πισωθειη τα της ἱσοριας. Bei dieser Erzählung ist nicht zu übersehen, welchen chronologischen Standpunct ihr Eusebius giebt. Er setzt sie in die spätere Zeit der Regierung des Kaisers Nero, als Paulus aus seinem ersten Verhaft in Rom wieder entkommen, darauf aber nach Rom in der nämlichen Zeit, als sich Petrus daselbst aufhielt, zurückgekehrt und gleich diesem, wieder in Verhaft gesetzt worden war. Der Presbyter Caius, und der Bischoff Dionysius von Korinth, deren Zeugnisse Eusebius anführt, müssen also den Tod Pauli ebenfalls in diese spätere Zeit der Regierung Nero's gesetzt haben; denn sonst hätte Eusebius nicht als ein gewissenhafter Geschichtschreiber verfahren. Folglich können Caius von Rom und Dionysius von Korinth als Zeugen gegen die Behauptung, daß Paulus schon in seinem ersten römischen Verhafte sein Leben verloren habe (s. die Anmerk. 32.), angesehen werden. Der Brief des Dionysius, welchen Eusebius anführt, war eine

wort auf ein Ermahnungsschreiben, welches die römische Gemeine an die korinthische hatte ergehen lassen (s. Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 23.). Wie konnte Dionysius an die römischen Christen schreiben, daß Petrus und Paulus zu gleicher Zeit in Rom den Märtyrertod erlitten hätten, wenn dieß nicht eine allgemein bekannte, gar keinem Zweifel ausgesetzte Sache gewesen wäre? Noch ein älteres Zeugniß liefert uns aber Clemens von Rom, vor dessen Augen vielleicht beide Apostel ihr Leben verblutet haben. Er schreibt in seinem sogenannten ersten Brief an die Korinther: *Πετρος δια ζηλον αδικον ἑνα ȣ δε δυο, αλλα πλειονας ὑπεμεινε πονȣς, και ȣ̔τω μαρτυρησας επορευθη εις τον οφειλομενον τοπον της δοξης· δια ζηλον ὁ Παυλος ὑπομονης βραβειον απεσχεν, ἑπτακις δεσμα φορησας, παιδευθεις, λιθαθεις, κηρυξ γενομενος εν τε τη ανατολη και εν τη δυση, το γενναιον της πιςεως αὐτȣ κλεος ελαβεν, δικαιοσυνην διδαξας ὁλον τον κοσμον και επι το τερμα της δυσεως ελθων, και μαρτυρησας επι των ἡγȣμενων, ȣ̔τως απηλλαγη τȣ κοσμȣ και εις τον ἁγιον τοπον επορευθη, ὑπομονης γενομενος μεγιςης ὑπογραμμος.* In diesem wichtigen Zeugnisse ist zwar der Ort nicht genannt, wo Paulus den Märtyrertod gelitten hat, aber es ist schon anderwärts bemerkt worden (S. 2689.), daß kein anderer Ort als Rom verstanden werden kann. Dagegen ist die Zeit, in welcher Paulus hingerichtet wurde, sehr bestimmt angegeben. Die *ἡγȣμενοι* sind die zwei während Nero's Abwesenheit aufgestellten Reichsverweser Helios und Polycletus. Bis zum Anfang ihrer Reichsverwaltung (im Jahr 66) kann aber Pauli Verhaft zu Rom, als er von Cäsarea aus dahin gebracht wurde, unmöglich gedauert haben; folglich finden wir hier einen neuen Beweis, daß Paulus noch einmal in Rom in Verhaft gewesen sein muß. Daß

Pau-

Paulus zu Rom enthauptet worden sei, läßt sich auch aus dem Lactanz beweisen; denn er sagt (*de mortt. persecutt.* c. 2.), daß Paulus nebst Petrus in der neronischen Verfolgung als Märtyrer gefallen wären, die Verfolgung Nero's erstreckte sich aber nur über Rom und die allernächste Gegend.

37) Da, wie man aus Dio Cassius und Philostratus weiß, Nero im J. 66. nach Griechenland reisete und im Anfange des Jahres 68. wieder nach Rom zurückkehrte, Paulus aber nach der unwidersprechlichen Aussage des Clemens Romanus unter den inzwischen aufgestellten Reichsverwaltern Helios und Polycletus hingerichtet wurde, so fällt also der Tod Pauli in das J. 67. Man will auch den Tag seines Todes wissen; einige geben den 22. Februar, andere aber den 29. Junius an. Dieser letztern Angabe tritt auch der Verfasser der Untersuchung über die Art und Zeit des Todes der beiden Apostel Petrus und Paulus, in der *Bibliothek van theologische Letterkunde.* Jahrgang 1806. Amsterdam 8. bei. Man sagt, Paulus wäre nicht in Rom selbst, sondern drei römische Meilen davon, zu *Aquae Saluiae*, enthauptet worden.

38) Aus I Cor. V, 9. Col. IV, 16. wird es gewiß, daß Paulus mehr Briefe geschrieben hat, als wir noch itzt von ihm übrig haben. Stosch (*de epistolis apostolorum non deperditis.* Groen. 1753. 4.) und Bloch (*Chronotaxis scriptorum diui Pauli.* Flensb. et Lips. 1782. 8. S. 35 ff.) wollten dieß hauptsächlich aus dem Grunde nicht zugeben, weil Gott den Untergang von ihm zur Seeligkeit der Menschen eingegebener Schriften ohnfehlbar verhindert haben würde.

39) H. G. Tzschirner *Obseruationes Pauli Apostoli epistolarum scriptoris ingenium concernentes.* Viteb. 1800. 4. K. L. Bauer *Philologia Thucydideo - Paulina.* Halae 1773. 8. Desselben *Logica Paulina.* Ibid. 1774. 8. Desselben *Rhetorica Paulina.* Ibid. 1782. P. I. II. 8. *Horae Paulinae:* W. Paley's Beweis der Glaubwürdigkeit, der Geschichte und der Aechtheit der Schriften des Apostels Paulus aus ihren wechselseitigen Beziehungen auf einander. Aus dem Englischen mit Anmerkungen von H. Ph. C. Henke. Helmstädt 1797. 8. A. Th. Hartmanns Versuch einer Charakteristik des Apostels Paulus, in Scherers Schriftforscher, B. 1. St. 1. S. 1 ff. Anmerkungen über Paulus und seinen Charakter, im Neuen Journal für Prediger, B. 8. S. 295 ff. Paulus und Gamaliel. Ein Beitrag zur ältesten Christengeschichte von K. Ch. Palmer. Gießen 1806. 8. D. Schulz *de interpretationis epistolarum paulinarum difficultate.* Halae 1807. 8.

40) Die neutestamentlichen Briefe übersetzt von J. A. Bolten, Thl. 1. Vorbericht, S. XXI ff.

41) F, W. Ios. Schelling *de Marcione epistolarum Paulinarum emendatore.* Tubing. 1795. 4.

42) G. W. Meyers Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. Ein Beitrag zur Kritik des christlichen Religionssystems. Altona 1801. 8. Reine Auffassung des Urchristenthums in den paulinischen Briefen (von Leun). Leipzig 1803. 8. G. S. Ritters

ters Entwurf der Grundsätze des theologischen Systems des Apostels Paulus, in Augusti's theologischer Monatsschrift. Jahrg. 1. Heft 10. S. 143 ff. Ch. F. Böhme's Ideen über ein System des Apostels Paulus und Ideen zu einem solchen, in Henke's Museum für Religionswissenschaft, B. 3. St. 4. S. 540 ff.

Ende des fünften Theils.

Verbesserungen.

S. 2327. Z. 26. lies rein Statt darin.
— 2481. Z. 12. lies 10 Statt 10000.
— 2709. Z. 14. lies Cuspius.

Die übrigen unerheblichern Druckfehler wird der geneigte Leser selbst zu verbessern wissen.

In der Palm'schen Verlagshandlung sind noch folgende Bücher zu haben:

Hagen, Frd. Wilh., Sieg des Christenthums üb. Juden- und Heidenthum, oder die Offenbarung Johannis neu übersetzt und erläutert. 8. 12 gr. 45 kr.

Hufnagel, Dr. Wilh. Frd., 6 einzelne gedruckte Predigten auf verschiedene Fälle. 8. 8 gr. 30 kr.

Seiler, Dr. Georg Friedr., Versuch einer christl. evangel. Liturgie, 2te Aufl. 8. 10 gr. 40 kr.

— — Sonn- und Festtags-Gebete, 2te Ausgabe. 8. 4 gr. 15 kr.

— — erbauliche Betrachtungen über die Leidensgeschichte Jesu, 2te Ausg. 8. 12 gr. 45 kr.

— — liturg. Magazin, 2. Bdchen. 8. 20 gr. 1 fl. 15 kr.

— — Gebete für Studirende, nebst einigen Lebens-, Sitten- und Klugheitsregeln für Jünglinge, 2te Ausgabe. 8. 8 gr. 30 kr.

— — theol. kritische Betrachtungen neuer Schriften, 8 Bände, 8. 6 thlr. 16 gr. 10 fl.

(— —) kurze Apologie des Christenthums, nebst einem Entwurf der Religion eines christl. Philosophen, 2te Ausgabe. 8. 16 gr. 1 fl.

(— —) vom Verhältniß des Idealismus zur Religion, oder ist die neueste Philosophie auf dem Wege zum Atheismus? 8. 8 gr. 36 kr.

Ammonius de adfinium vocabulorum differentia, *graece*, cum selectis L. C. Valckenarii notis atque animadversionibus edid. suasque observat. adjecit Ch. Fr. Ammon, gr. 8. 787. Drpr. 1 thlr. 4 gr. 1 fl. 45 kr
Schreib. 1 thlr. 12 gr. 2 fl. 45 kr

Ciceronis, M. T., orationes Verrinae, ex recensione et cum animadvers. Theoph. Christ. Harlesii, accedunt Q. Asconii Pediani Commentationes, 2 Tomi. 8. 1784—85. 2 thlr. 3 fl.

Cunradi, J. G., kurze Anleitung zum gründlichen Studium der Sprache für höhere Schulen. Nebst einer Vorrede über die nöthige Verbesserung des Sprachunterrichts von H. Stephani. 8. 1812. 6 gr. 24 kr.

Cunradi, J. G., Unterricht in der teutschen Sprache für Volksschulen. 8. 1812. 16 gr. 1 fl.

Dictionnaire, françois-allemand et allemand-françois à l'usage des Ecoles et de l'Etat bourgeois, oder: Französisch-deutsches und deutsch-französisches Handwörterbuch, welches ausser den gewöhnlichen Wörtern zum Lesen der französischen Schriftsteller und zu den Stylübungen, auch alle neufranzösischen Wörter, ingleichen die Kunstwörter der Kaufleute und Professionisten enthält; bearbeitet von J. F. Memmert und J. H. Meynier. gr. 8. 1800. 802. 806. 2 thlr. 16 gr. 4 fl 48 kr.

Fabri, Joh. Ernst, Encyclopädie der historischen Hauptwissenschaften und deren Hülfsdoctrinen: Archäologie, Alterthumskunde, Chronologie, Heraldik, Hieroglyphik, Mythologie, Numismatik, Sphragistik, Toponomie, politischen Arithmetik; zu akademischen Vorlesungen. gr. 8. 1808. 2 thlr. 3 fl.

Fibel, die, der Länderkunde, in Versen. 12. 1813. 4 gr. 15 kr.

Hagen, Fried. Wilh., Materialien zu Uebungen in der Ciceronianischen Schreibart, nebst einer Abhandlung über Periodenbau und Numerus nach Cicero und Quinctilian, 1r Bd. 1te Samml., zweite verb. Aufl. 1808. und 2te bis 4te Samml., 8. 1796. 1798. 1799. (jede à 8 gr. 30 kr.) 1 thlr. 8 gr. 2 fl.

— — Materialien zu Uebungen in der Ciceronianischen Schreibart ꝛc. 2r Bd. 1te u. 2te Sammlung. 8. 1799. 1804. (1te 10 gr. 40 kr. 2te 12 gr. 45 kr.) 22 gr. 1 fl. 25 kr.

— — über das Wesentliche der von Pestalozzi aufgestellten Menschenbildungsweise u. die Einführung des Elementar-Unterrichts desselben in der Schule zu Dottenheim, gr. 8. 1810. 1 thlr. 1 fl. 30 kr.

Heydenreich, Aug. Lud. Chr., über Freiheit und Determinismus u. ihre Vereinigung, 8. 1793. 10 gr. 40 kr.

Kayser, Car. Ph., interessante Erzählungen aus den römischen Annalen des Livius. Ein zum Verstehen ganzer Werke der römischen Klassiker zweckmäßig vorbereitendes Uebungsbuch für Anfänger im Lesen der Alten oder

mittlere Classen der Gymnasien, gr. 8. 1805.
1 thlr. 14 gr. 2 fl. 24 kr.

Keyser, G. H., Umriß der Geographie und Statistik von Baiern. Zum Gebr. in den Lehranstalten dieses Reichs, 8. 1811. 16 gr. 1 fl.

— — Zusätze hierzu, 8. 1812. 1 gr. 4 kr.

— — Handbuch der Statistik des Königreichs Baiern, 1r Band, gr. 8. 1814. 2 thlr. 3 fl. 30 kr.

— — Frankreich vor und nach dem Pariser Frieden vom 30. Mai 1814. I. Geschichte seines Anwachses, seiner innern Verfassung und seiner auswärt. Verhältnisse. II. Statist. polit. Andeutungen, 8. 1815. 20 gr. 1 fl 15 kr.

Kaisers, Gottl. Phil. Christ., Entwurf eines Systems der Pastoraltheologie, zum Gebrauch für Vorlesungen, 8. 1816. 16 gr. 1 fl.

— — Entwurf eines Systems der geistlichen Rhetorik, gr. 8. 1816.

Leitfaden zum Unterricht in der protestantischen Religion, dem Lesen, Rechnen, Schreiben und den gemeinnützigsten Kenntnissen für Sonntagsschulen, gr. 8. 1816. 8 gr. 30 kr.

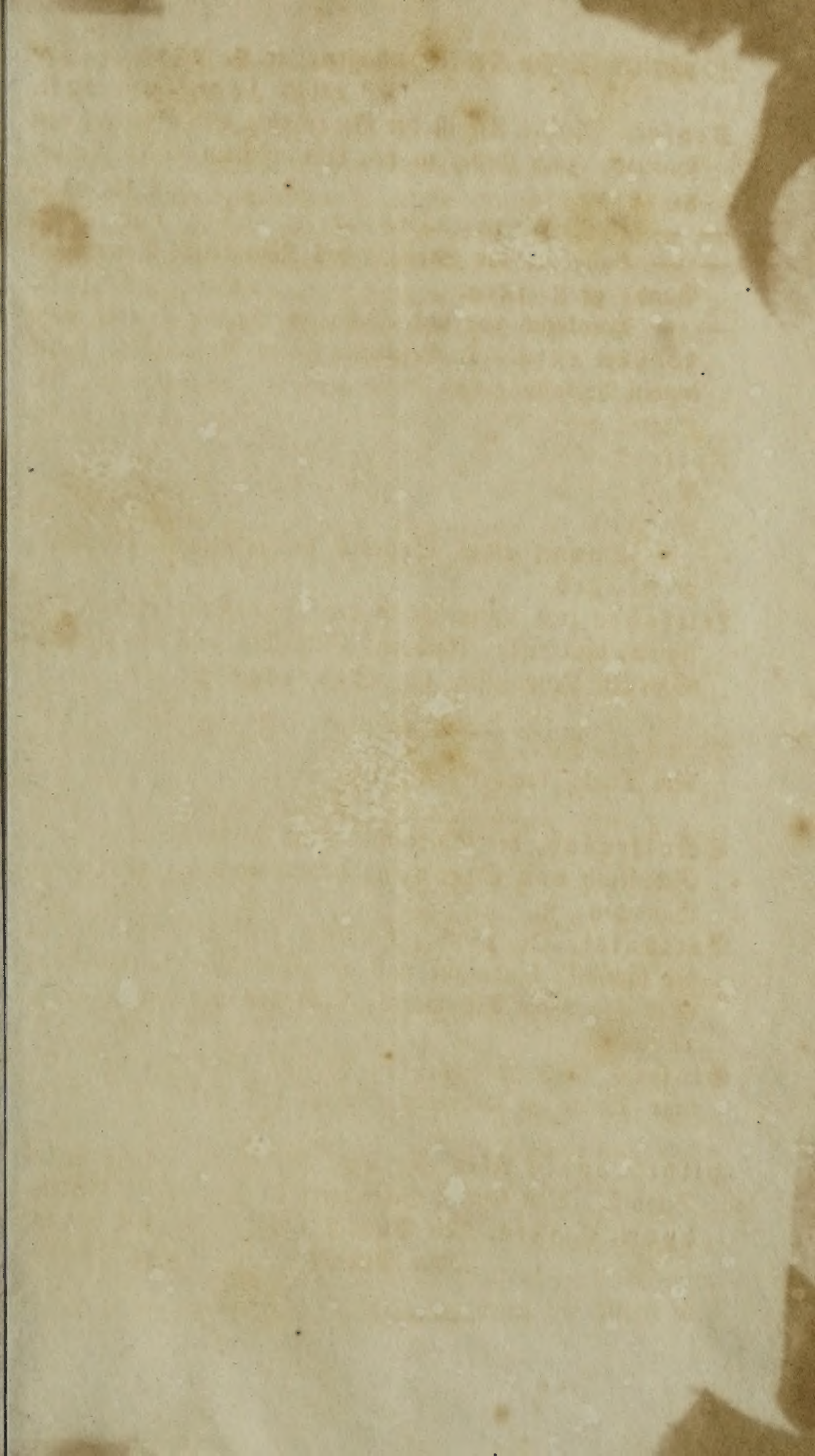
Mehmel, Gottl. Ernst Aug., reine Rechtslehre, auch mit dem Titel: reine Staatslehre 1r Theil, 8. 1815.
2 thlr. 12 gr. 4 fl. 30 kr.

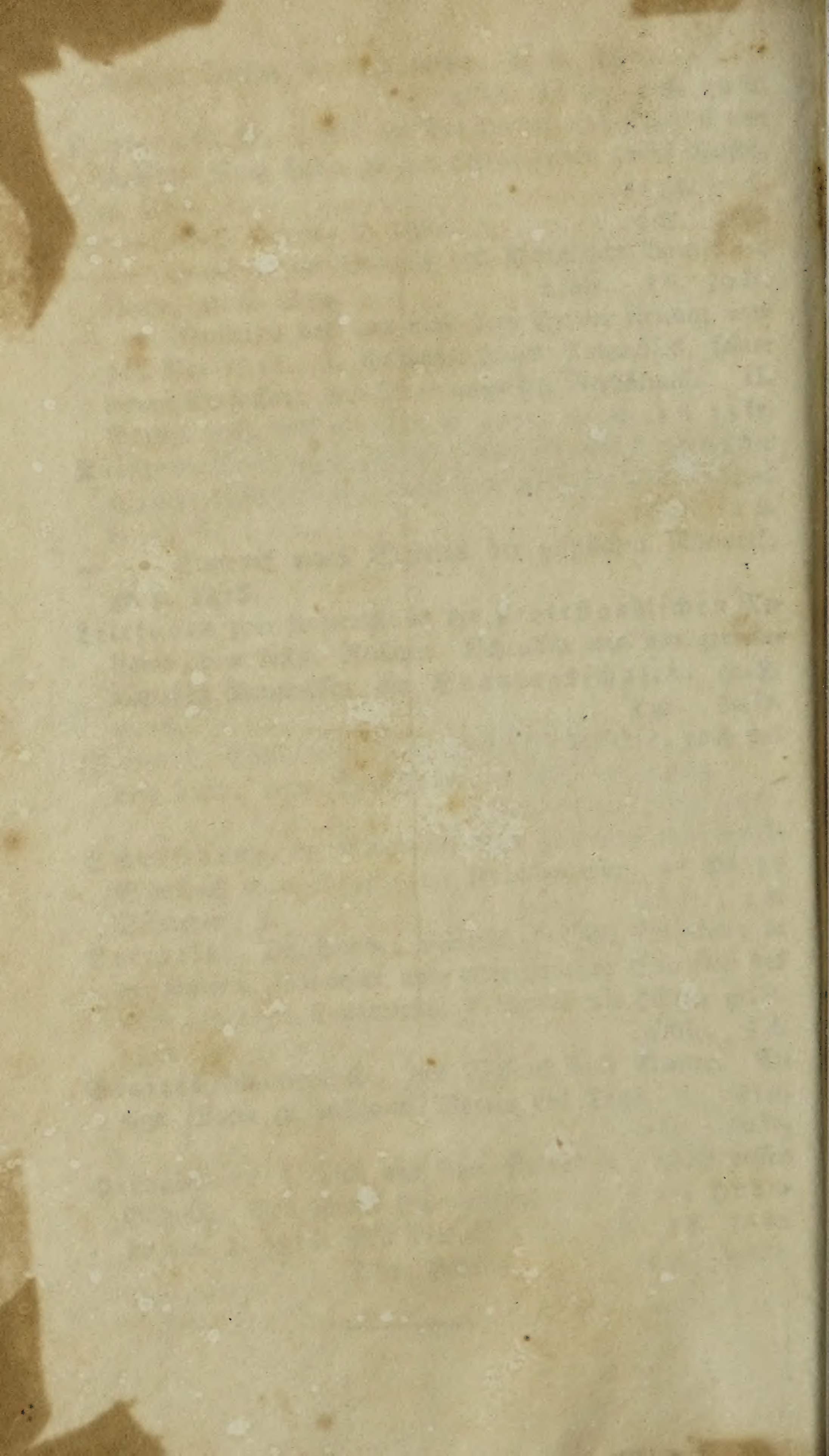
Schulfreund, der Baierische. Eine Zeitschrift vom Kreis-Schulrath von Stephani herausgegeben, 1s bis 9s Bändchen, 8. jedes 16 gr. 1 fl.

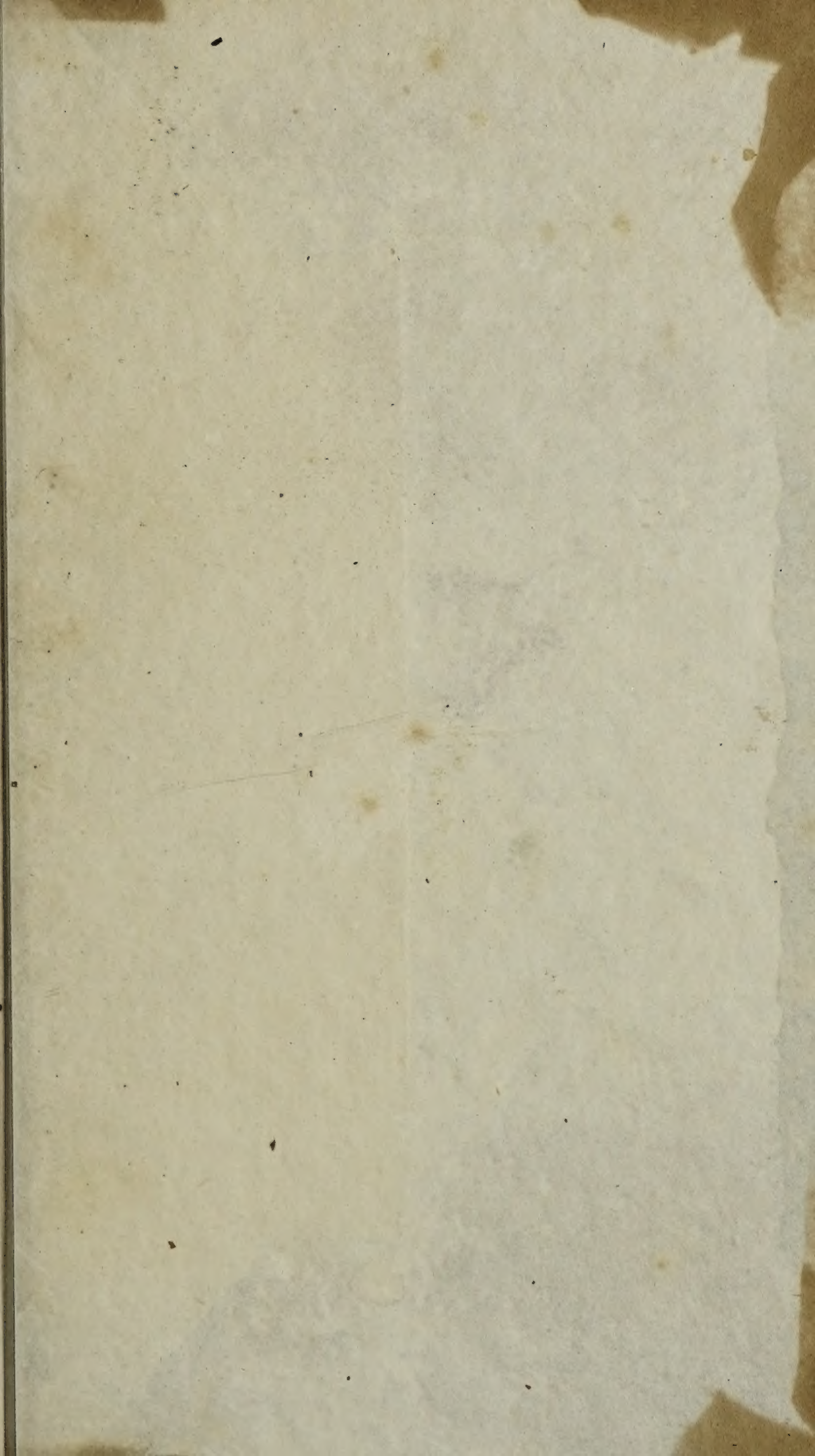
Bertholdt, Dr. Leonh., historisch-kritische Einleitung in die sämmtl. kanonische und apogryphische Schriften des alten und neuen Testaments, V. Bands 2te Hälfte, gr. 8. 1816. 2 thlr. 3 fl.

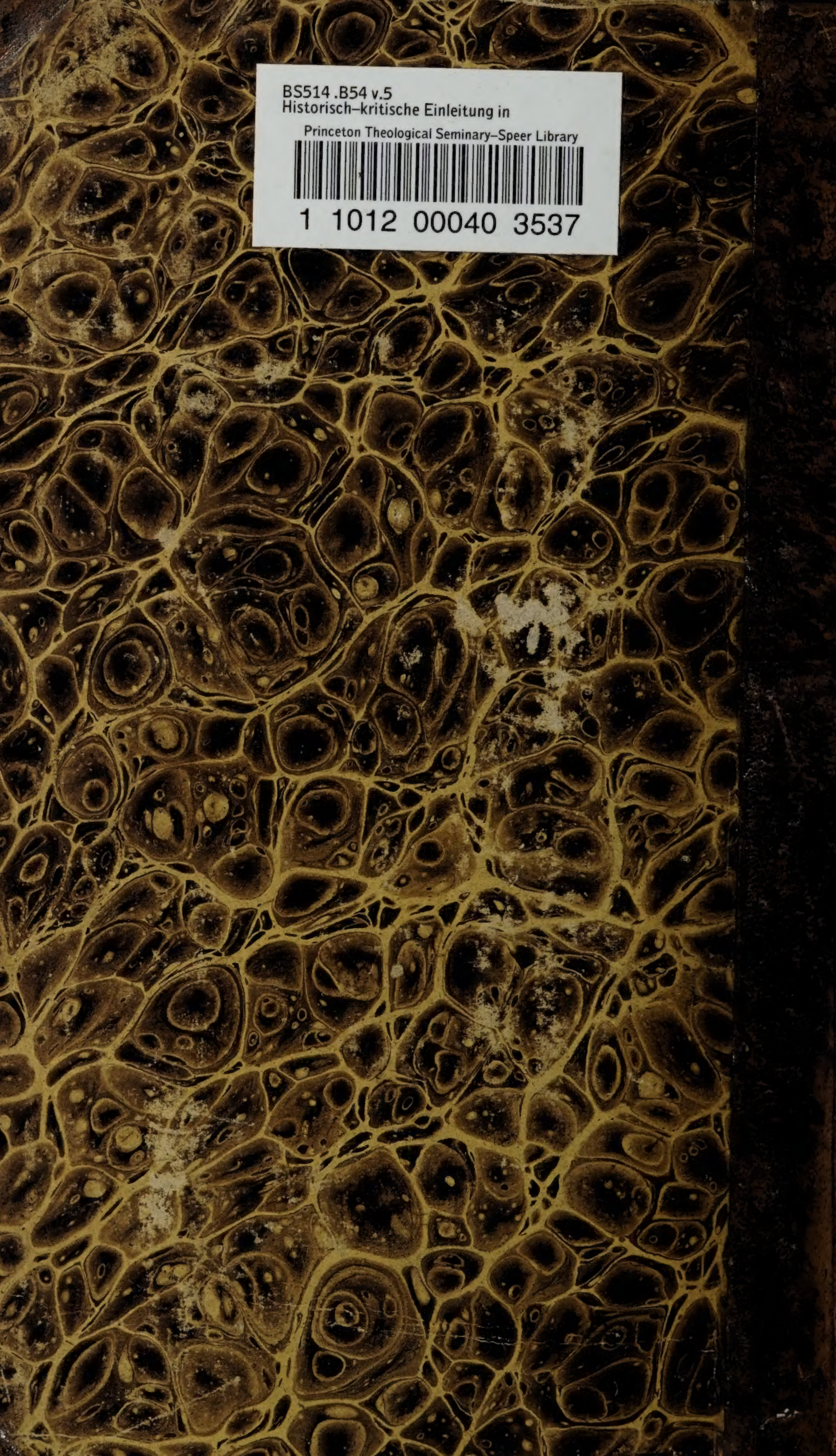
Glasers Muttersprache, des Wissens beste Mutter. Einige Worte zu mehreren Worten des Tags. 8. 1816.
8 gr. 30 kr.

Hildebrandts Leben und letzte Krankheit. Nebst dessen Bildniß. Von seinem Schwiegersohn Dr. Carl Hohnbaum. 8. 1816. Mit Bildniß 1 thlr. 1 gr. 1 fl. 36 kr.
Ohne Bildniß 9 gr. 36 kr.








BS514 .B54 v.5
Historisch-kritische Einleitung in
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00040 3537